

# Paikan merkityksen rakentuminen matkakertomuksissa Jerusalemiin 1800-luvun alkupuoliskolla



Sari Ahola  
Pro gradu -tutkielma  
Yleinen historia  
Humanistinen tiedekunta  
Helsingin yliopisto  
Tammikuu 2018

# HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

|  |   |   |  |
|--|---|---|--|
| Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion -Faculty<br><b>Humanistinen tiedekunta</b>  |   | Laitos – Institution - Department<br><b>Historian maisteriohjelma</b> |  |
| Tekijä – Författare -Author<br><b>Sari Ahola</b>   |   |   |  |
| Työn nimi – Arbetets titel - Subject<br><b>Matkalla jaetussa kaupungissa. Paikan merkityksen rakentuminen matkakertomuksissa Jerusalemiin 1800-luvun alkupuoliskolla.</b>  |   |   |  |
| Oppiaine – Läroämne<br><b>Yleinen historia</b>   |   |   |  |
| Työn laji – Arbetets art - Level<br><b>Pro gradu</b>   | Aika – Datum – Month and year<br><b>Tammikuu 2018</b> | Sivumäärä – Sidoantal – Number of Pages<br><b>91</b>                  |  |
| <p>Tiivistelmä – Referat - Abstract</p> <p>Tarkastelen tutkimuksessani kolmen uskonnon; juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin jakamaa Jerusalemin kaupunkia 1800-luvun alkupuoliskon matkakertomuksissa. Tutkimuskysymyksiäni ovat: Miten paikan merkitys rakentuu eri uskontojen matkailijoiden matkakertomuksissa ja miten matkailijat rakentavat kunkin uskonnon identiteettiä kaupungissa. Käytän lähteenäni kuutta eurooppalaista matkakertomusta, joista kaksi on juutalaisten, kolme kristittyjen kertomuksia sekä yksi muslimin kertomus. Tutkimukseni teoreettinen lähtökohta yhdistyy kulttuurihistorian, uskontotieteen ja kulttuurimaantieteen kontekstiin, mutta tulkitse paikan merkitystä ja sen identiteettiä lähinnä kulttuurimaantieteen valossa.</p> <p>Tutkimukseni osoittaa, että Jerusalemin merkitys juutalaisille rakentuu matkakirjoittajilla juutalaisten menneisyydestä ja historiasta kaupungissa. Se merkitsi juutalaisille kokonaisuutena heidän esi-isänsä ja kuninkaidensa muinaisen suuruuden kaivattua paikkaa. Juutalaiset kävivät kaupungissa muistelemassa menneisyytensä paikkoja: tuhoutuneiden temppelien paikkaa sen jäljelle jääneellä läntisellä tukimuurilla tai esi-isänsä hautapaikoilla. Matkakertomuksissa kaupungin juutalaisuuden identiteetti rakentuu menneen loiston muistamisesta kontrastina juutalaisten tuon hetkiseen köyhyyteen ja ahdinkoon kaupungissa.</p> <p>Kristityille kaupungin merkitys rakentuu kristinuskon keskeisten tapahtumien paikkojen näyttämöllä, jolla olivat tapahtuneet käänteentekevät hetket: Kristuksen elämä maan päällä, kuolema sekä ylösnousemus. Merkityksellisin paikka sijoittuu kristinuskon keskukseen, eri uskontokuntien jakamaan Pyhän haudan kirkkoon, jossa kristityt matkailijat antoivat paikalle merkityksiä kertomalla kokemuksistaan. Kristinuskon identiteetti rakentuu kuitenkin matkakertomuksissa eri kirkkokuntien riitaisuudesta ja kilpailusta pyhillä paikoilla.</p> <p>Muslimeille Jerusalemin merkitys rakentuu vallasta kaupungissa sekä kaupungin, sen pyhien paikkojen ja ihmisten hallinnasta turkkilaisten osmanien tai egyptiläisten arabien ollessa virallisesti hallitsijoina. Paikkojen merkitys syntyy myös pyhiinvaelluksen paikoissa Temppeleluoren kahdessa temppelissä: Kalliomoskeijassa ja al-Aksa-moskeijassa, jonne Profeetta Muhammed oli tehnyt yöllisen taivasmatkan. Matkalaisten kertomuksissa kaupungin muslimi-identiteetti rakentuu pääosin koko kaupungin ja sen pyhien paikkojen hallinnasta.</p> <p>Sen lisäksi, että Jerusalem oli tuona aikana kolmen uskonnon jakama kaupunki tilallisesti ja maantieteellisesti, oli se myös eri matkailijoiden ja paikallisten asukkaiden jakama kohtaamispaikka. Jerusalemin merkitys matkakertomuksissa syntyy kaupungin, sen pyhien paikkojen ja ihmisten niin matkailijoiden kuin sen asukkaiden kohtaamisessa sekä menneen ja nykyisen kohtaamisen kontekstissa.</p> |   |   |  |
| Avainsanat – Nyckelord - Keywords<br><b>Jerusalem, kaupunki, paikka, pyhä, identiteetti, merkitys, juutalaisuus, kristinusko, islam, matkakertomukset, 1800-luku</b>   |   |   |  |
| Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited<br><b>Helda, Keskustakampuksen kirjasto</b>   |   |   |  |

# Sisällysluettelo

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1. Johdanto – jaettuun kaupunkiin .....</b>                         | <b>1</b>  |
| 1.1. Tutkimuksen aihe ja tutkimuskysymykset .....                      | 1         |
| 1.2. Lähteet ja tutkimuskirjallisuus .....                             | 4         |
| 1.3. Käsitteet ja teoriat .....  | 10        |
| 1.4. Jerusalemin .....   | 12        |
| <br><b>2. Isien kaupungissa – juutalaisten Jerusalemin .....</b>       | <b>17</b> |
| 2.1. Menneiden temppelien ja muurien kaupunki .....                    | 17        |
| 2.2. Esi-isien ja kuninkaiden hautapaikoille .....                     | 27        |
| 2.3. Juutalaiskorttelin yhteisö .....                                  | 32        |
| <br><b>3. Vapahtajan jalanjäljissä – kristittyjen Jerusalemin ....</b> | <b>41</b> |
| 3.1. Kristinuskon tapahtumien näyttämö .....                           | 41        |
| 3.2. Pyhän haudan kirkosta pyhille paikoille .....                     | 46        |
| 3.3. Eri kirkkokunnat .....  | 53        |
| <br><b>4. Kaukaisimmassa paikassa – muslimien Jerusalemin ...</b>      | <b>57</b> |
| 4.1. Kaupungin hallinta .....  | 57        |
| 4.2. Moskeijoista profeetan haudalle .....                             | 63        |
| 4.3. Muslimiyhteisö: arabit ja turkkilaiset .....                      | 74        |
| <br><b>5. Kohtaamispaikassa – jaettu Jerusalemin .....</b>             | <b>82</b> |
| <br><b>Lähdeluettelo .....</b>   | <b>87</b> |

# 1. Johdanto – jaettuun kaupunkiin

## 1.1. Tutkimuksen aihe ja tutkimuskysymykset

En palaisi enää koskaan tähän paikkaan, päätin jättäessäni Jerusalemin taakseni vuoden 1990 maaliskuussa. Ihmetystä ja ärtymystä herättäneessä ensivaikutelmassa kaupunki eri uskontojen jakamine alueineen oli näyttäytynyt sekavana ja meluisana paikkana: Itkumuurilla ja Daavidin haudalla rukoilivat juutalaiset, Tempelivuoren tasannetta ja Kalliomoskeijaa kansoittivat muslimit ja Pyhän haudan kirkossa ja Via Dolorosalla tungeksivat eri kirkkokuntien kristityt. Näiden kaikkien seassa sukkuloivat lukuisten maiden turistit oppaineen ja heidän kimpussaagan aggressiivisesti huutelevat kaupustelijat. Kaupungin lukuiset pyhät paikat uskonyhteisöineen vaikuttivat olevan turisteille ja matkalaisille varta vasten rakennettuja esityspaikkoja, joiden menneiden ja nykyisten tapahtumien suojaksi aikaa ja unohdusta vastaan lähes joka neliömetrille oli pystytetty jokin muistomerkki tai rakennus.

Sittemmin olen palannut Jerusalemiin useita kertoja todeten monien siellä käyneiden tavoin sen olevan mielenkiintoinen kaupunki, jossa – parhaimmillaan tai pahimmillaan – kolme uskontoa kohtaavat pienellä alueella kilpaillen keskenään kaupungin identiteetistä ja sen merkityksellisistä paikoista. Juuri tämän vuoksi Jerusalem on erityinen kaupunki maailman kaupunkien joukossa; se on pyhä juutalaisuudelle, kristinuskolle ja islamille. Jerusalem jakautuu näiden kolmen uskonnon hallinta-alueisiin, joista jokaisella on ollut kaupungissa omat uskonnolliset keskuksensa jo vuosisatojen ajan.<sup>1</sup> Kolmen uskontokunnan jakaman kaupungin voi lisäksi nähdä rakentuvan myös paikkana kolmesta osasta: itse kaupungista, kaupungissa tai sen välittömässä läheisyydessä sijaitsevista pyhistä paikoista ja kaupunkia asuttavista tai siellä vierailevista ihmisistä. Nämä kolme, kaupunki, paikka ja ihmiset, määrittävät paikan identiteettiä Jerusalemissa.

Tarkastelen tutkimuksessani kolmen uskonnon jakamaa Jerusalemiä 1800-luvun alkupuoliskon matkailijoiden matkakertomuksissa, joissa on keskeistä matkailijan kuvaus Jerusalemin kaupungista, sen erityisistä pyhistä paikoista sekä ihmisistä. Miten paikan merkitys kolmea eri uskontoa edustaville matkailijoille rakentui näissä matkakertomuksissa Jerusalemiin, ja miten kaupungin eri uskontojen identiteetit

---

<sup>1</sup> Ben-Arieh 1975, 254.

rakentuivat matkakertomuksissa, kun matkailijat antoivat kaupungille, sen paikoille ja asukkaille merkityksiä? Tarkastelen tutkimuskysymyksiä kutakin uskontoa käsittelevissä luvuissa eri matkakirjoittajilla heidän rakentaessaan kuvaa eri uskontojen identiteetistä tai paikkojen merkityksestä eri uskonnoille, vaikka kyseinen luku koskisi toisen uskonnon näkökulmaa kuin heidän edustamaansa uskontoa.

Jerusalem kaupungin valinta matkakertomuksien matkakohteeksi on tärkeä sen menneen, nykyisen ja myös tulevan aseman tähden. Kaupunki on ollut juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin erilaisten toiveiden, tavoitteiden, valloitusten ja pyhiinvaellusten kohteena parintuhannen vuoden ajan. Sen merkityksen tutkimus on yhä ajankohtaista, koska kolmen uskonnon jakama kaupunki on edelleenkin merkittävässä roolissa Lähi-idän konflikteissa ja rauhanneuvotteluissa. Jerusalem liittyy myös juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin eskatologisiin tulevaisuuden visioihin. Uskonnollisen ja poliittisen näkökulman lisäksi Jerusalem on ollut yksi merkittävimmistä ja tunnetuimmista kaupungeista myös 1800-luvun matkailijoille. Lähi-idän tutkija Mohamed Ali Hachicho esittää, että jo 1700-luvulla lähes kaikki Lähi-idän<sup>2</sup> matkailijat kävivät tällä alueella luettuaan klassiset kirjoitukset muinaisista Egyptin, Babylonian, Foinikian ja Juudean sivilisaatioista. Jerusalem merkitsi matkailijoille ”ihmisen oppimisen keskuksia” ja ”ikuisen suuruuden asuinpaikkoja”.<sup>3</sup>

Monet, etenkin eurooppalaiset, matkailijat yhdistivät käyntinsä Jerusalemissa laajempiin kiertomatkoihin Välimeren ympäristön muissa kuuluisissa paikoissa ja kaupungeissa. Siten 1700- ja 1800-lukujen matkailua Lähi-itään motivoi nähdäkseni yhtä lailla niin kulttuurinen kiinnostus mutta myös uskonnollinen kiinnostus, kuten etenkin keskiajalla suosittu pyhiinvaellus, vaikka Hachichon mukaan 1500-luvun loppupuolella pyhiinvaellukset Lähi-itään olivat jo lähes kokonaan lakanneet. Kuitenkin Levantin<sup>4</sup> kauppakomppanian perustaminen Lähi-itään 1500-luvun loppupuolella oli merkinnyt uuden yhteyden alkua Lähi-itään.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Lähi-itä on vuonna 1902 keksitty uudissana, joka kuvaa merta ja maata kaukaisemman idän Intian ja lähemmän idän välillä. Lähi-itä sisälsi osmanihallinnon alaiset maat Mustaltamereltä päiväntasaajan Afrikkaan ja Välimeren sydämeen.

<sup>3</sup> Hachicho 1964, 165.

<sup>4</sup> Levantti oli osmanihallinnon aikainen maantieteellinen ja historiallinen nimitys Lähi-idän alueesta Välimeren itäpäässä.

<sup>5</sup> Hachicho 1964, 4-5.

Levantin komppanian vuonna 1613 perustama toimipiste Syyrian Aleppoon mahdollisti suuren englantilaisjoukon asettumisen Lähi-itään vuosien ajaksi.<sup>6</sup> Hachichon mukaan tämä suora kontakti Lähi-itään saavutti huippukohtansa 1700-luvun puolivälissä tuottaen runsaasti suosittua Lähi-idän matkakirjallisuutta, joka toi sen yleisesti tunnetuksi englantilaisille matkailijoille.<sup>7</sup> 1700-luvun matkakirjoituksia Jerusalemiin löytyy nimenomaan englantilaisilta kristityiltä matkailijoilta, mutta minua kiinnostivat mahdollisesti eri uskontoja edustavien kirjoittajien matkakertomukset, joita olikin 1800-luvun alkupuolelta Lähi-itään matkanneilta kirjoittajilta eri puolilta Eurooppaa. Valitsin siten tutkimuskohteekseni nämä 1800-luvun alkupuolen matkakirjoitukset, jotka ovat myös 1700-luvun matkakirjoituksia runsaampia sekä sisällöltään että pituudeltaan tarjoten monipuolisemman aineiston. Maantieteen professori Yehoshua Ben-Ariehin mukaan 1800-luvun länsimaisessa matkakirjallisuudessa tapahtui uudistuksia, kuten siitä jäi pois esimerkiksi sen yksinomaan uskonnollinen luonne. Käännekohtana matkakirjallisuuden luonteen muuttumiseen Ben-Arieh pitää Napoleonin invaasiota Egyptiin ja Palestiinaan 1700-luvun loppuvuosina, mikä merkitsi yleisemmin modernin ajan alkua Lähi-idässä.<sup>8</sup> Länsimaisen matkakirjallisuuden määrä kasvoi myös valtavasti 1800-luvun aikana. Kirjallisuuden professori Edward Saidin mukaan orientti oli kuitenkin koko 1800-luvun ajan nimenomaan pyhiinvaelluspaikka, jossa pyhiinvaellus näkyi lähes kaikissa tärkeissä teoksissa niin kertomuksen muodossa ja tyyliässä kuin myös niiden tavoitteissa.<sup>9</sup>

Kiinnostuksessani on tutkia eurooppalaisten matkakirjoituksia Lähi-itään tänä suhteellisen vakaana ajanjaksona: Napoleonin vuoden 1799 Palestiinan invaasion jälkeisenä aikana ja ennen ”itämaista sotaa” eli Krimin sotaa vuosina 1853 - 56, jolloin Venäjä ja Britannian, Ranskan ja Sardinian liittouma taistelivat Osmanivaltakunnan kanssa. Tämä 1850-luvun alku on tietyn periodin rajana, jonka arabian kielen ja islamin tutkimuksen emeritusprofessori Kaj Öhrnberg määrittää siten, että islamilaisen imperiumin aika päättyi noin 1850, jonka jälkeen alkoi siirtomaa-aika.<sup>10</sup> 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla alkoivat myös kehittyä voimakkaammin nationalistiset aatteet sekä juutalaisten sionistiset aatteet aikana, jolloin eurooppalaisten suhde Lähi-itään koki runsaasti poliittisia ja uskonnollisia muutoksia.

---

<sup>6</sup> Hachicho 1964, 4-5, 41-42.

<sup>7</sup> Hachicho 1964, 5, 7-8.

<sup>8</sup> Ben-Arieh; Davis 1997, 26.

<sup>9</sup> Said 2011, 163.

<sup>10</sup> Öhrnberg 2016, 83.

## 1.2. Lähteet ja tutkimuskirjallisuus

1800-luvun länsimaista matkakirjallisuutta kohtaan historiallisena lähteenä on esitetty kritiikkiä, josta Ben-Arieh kertoo. Kirjoittajat saattoivat plagioida muiden kertojen matkakuvauksia, eivätkä jotkut kirjoittajat olleet edes koskaan vierailleet maissa, joita he kuvasivat matkakertomuksissaan. Matkailijat saattoivat viettää vain lyhyen ajan matkakohteissaan, jolloin kuvaukset jäivät ikään kuin ”ohikulkijoiden kommentteiksi”. Länsimaiset matkailijat olivat usein kristittyjä ja vierailivat kaikki samoilla pyhillä paikoilla ja kirjoittivat aina uudelleen samoista paikoista. Kertojilta saattoi puuttua tietoa Jerusalemin ja Pyhän maan asukkaiden kielestä, kulttuurista ja uskonnoista, jolloin kertomukset perustuivat tarinoihin, legendoihin, traditioihin kuin myös faktoihin tai mielikuvitukseen.<sup>11</sup> Toisaalta taas monet matkailijat toimivat ikään kuin tutkimusmatkailijoina ja keräsivät pikkutarkasti tietoa vierailemistaan paikoista.

Kirjallisuuden tutkija Carl Thompson esittelee 1800-luvun alun matkakirjallisuuden genrejä, joiden pääsuuntaukset olivat juuri tutkimusmatka- tai turismi, joka kehittyi jatkoksi 1700-luvun *Grand Tourista*<sup>12</sup>. Myöhemmin 1800-luvun alkupuoliskolla matkakirjailijat kirjoittivat yhä tutkimusmatkoista mutta myös matkojen seikkailukertomuksia.<sup>13</sup> Myös tavanomainen pyhiinvaelluskertomusten genre jatkui 1800-luvulla. Pyhiinvaellusgenren matkakertomukset olivat aikansa matkakuvausten tapaan täynnä tunnelmallisia ja yksityiskohtaisia kuvauksia pyhistä paikoista. Tällainen tunnepohjainen paikkojen kuvailu ja suhtautuminen paikkoihin kuului 1800-luvun alkupuolen romantiikan ilmiöön. Hachichon mukaan romantiikan virtaus näkyi matkakertomuksissa selkeimmin juuri 1800-luvun ensimmäisellä puoliskolla. Lähi-idän matkailijoiden kirjoituksissa se ilmeni eri teemoina kuten esimerkiksi Lähi-idän menneisyyden suuruuden valitusvirtenä tai ihmisen vähäpätöisyyden teemassa. Se ilmeni myös kiinnostuksessa luontoon, mikä tuli näkyviin pittoreskisti tai maalauksellisesti kuvatuissa maisemissa ja ”luonnollisissa” ihmisissä.<sup>14</sup> Näihin matkakertomusten genreihin tai romantiikan ilmiöön matkakertomuksissa viitataan, mikäli näen niitä esiintyvän tutkimissani matkakertomuksissa.

---

<sup>11</sup> Ben-Arieh; Davis 1997, 25-26.

<sup>12</sup> Grand Tourilla kävivät yläluokan nuoret miehet kierrellen Euroopassa vuoden tai kahden ajan.

<sup>13</sup> Thompson 2011, 45, 53.

<sup>14</sup> Hachicho 1964, 168-169.

Tutkimukseni lähteinä olevissa 1800-luvun alkupuoliskolla kirjoitetuissa matkakertomuksissa Jerusalemin saattoi olla pääkohde matkailijalle, joka kirjoitti matkakertomuksen vain Jerusalemistä, mutta kuitenkin useimmissa matkakertomuksissa kuvaus Jerusalemistä oli vain yksi laajemmalle suuntautuvan matkan osa. Tarkastelen tutkimuksessani kuutta kertomusta, jotka sijoittuvat 1800 – 1850 -luville. Valitsin tarkastelemani matkakertomukset niiden oletetusti erilaisten näkökulmien vuoksi, koska kirjoittajat edustavat tutkimiani eri uskontoja. Montefioren ja Benjaminin kertomukset kirjoitettiin pääosin juutalaisesta näkökulmasta, Chateaubriandin, Buckinghamin ja Pfeifferin kristillisestä ja Ali Beyn muslimin näkökulmasta.

1800-luvun alun kertojiin kuuluu ranskalainen kristitty, poliitikko ja kirjailija, varakreivi François-René Chateaubriand (1768-1848), jonka matkakertomus oli aikansa tunnetuimpia ja luetuimpia. Hän matkusti Kreikkaan, Palestiinaan, Egyptiin ja Barbariaan vuosina 1806-1807. Ben-Ariehin mukaan hänen matkakertomustaan Palestiinaan arvosteltiin retoriseksi ja pinnalliseksi. Kriitikistä huolimatta hänen teoksensa kuitenkin menestyi, mistä kertovat uudet painokset ja käännökset monille kielille. Vakavasti otettavat tutkimusmatkailijat, jotka pitivät Chateaubriandin työtä apuna omille tutkimuksilleen, torjuivat kuitenkin hänen kirjoituksensa, joissa kuvataan Palestiinaa yhtä tunteellisesti kuin entisaikojen hartaiden pyhiinvaeltajien kuvauksissa. Toisaalta kirjan tyyli ja sisältö vetosivat niihin eurooppalaisiin, jotka halusivat lukea itselleen saavuttamattomassa olevia seikkailutarinoita tai eloisia kuvauksia Pyhän maan elämästä.

Chateaubriand piti itse työtään mitä tarkimpana väittäen tehneensä metodista tutkimustyötä, vaikka se saattaakin olla arvokkaampi joidenkin maan realististen kuvauksien takia.<sup>15</sup> Hänen kuvauksensa ovatkin yksityiskohtaisen tarkkoja, ja hän kirjoitti runsaasti luotettavaksi arvioimiaan historiankirjoittajia lainaten. Chateaubriand oli katolinen ja vilpitön kristitty, ja Said luokittelee Chateaubriandin pyhiinvaeltajaksi.<sup>16</sup> Saidin mukaan ranskalaisten matkailijoiden suhde orienttiin oli erilainen kuin muilla eurooppalaisilla muun muassa sen takia, että ranskalaisten tappiot alueella ristiretkien ajoilta Napoleoniin asti olivat ranskalaisten mielissä.<sup>17</sup> Napoleon oli toiminut Palestiinassa vain kymmenisen vuotta ennen Chateaubriandin matkaa Palestiinaan.

---

<sup>15</sup> Ben-Arieh 1983, 50-51.

<sup>16</sup> Said 2011, 163.

<sup>17</sup> Said 2011, 165.



Samaan aikaan Chateaubriandin kanssa Jerusalemissa vieraili espanjalainen muslimi Ali Bey el-Abbasi (1766-1818), jonka matkakertomus on vuodelta 1807. Hän kirjoitti matkakertomuksensa Jerusalemiin toteavasti kuvaten tutkimusmatkailijan tavoin konkreettisia tapahtumia ja fyysisiä kohteita enemmän kuin ilmiöitä tai omia kokemuksiaan. Ben-Arieh kertoo Ali Beyn matkustaneen Jerusalemiin vuonna 1807, jota ennen hän oli matkannut monissa arabimaissa kuten Marokossa, Egyptissä, Arabiassa, Syyriassa ja Turkissa. Saman vuoden tammikuussa hän oli käynyt myös muslimien pyhiinvaelluskohteessa Mekassa. Hän oli omaksunut arabien tavat, jotta kysymys hänen muslimi-identiteettinsä aitoudesta ei herättäisi paikallisen väestön epäilyjä. Hänen arveltiin kääntyneen muslimiksi, vaikka hän salasi itsepintaisesti todellisen henkilöllisyytensä ja uskontonsa.<sup>18</sup> Matkailijoiden kertomuksista Ali Beyn kertomus vaatii eniten kriittistä arviointia, koska kirjoittajan hahmo oli ristiriitainen ja keskustelua herättänyt jo omana aikanaan, eivätkä myöhemmät taustatiedot hänestä ole täysin varmoja. Ben-Arieh paljastaa kuitenkin myöhemmin selvinneen, että Ali Beyn olleen todellisuudessa kristitty espanjalainen Domingo Badia Y Leblich, joka lähti alun perin etsimään sopivaa paikkaa eurooppalaiselle siirtokunnalle Marokosta. Tätä varten hän omaksui islamin ja pukeutui arabiksi.<sup>19</sup> Ali Bey el-Abbasi otti itselleen musliminimen, jonka hän lainasi samannimiseltä arabiprinssiltä.<sup>20</sup> Kutsun häntä tässä tutkimuksessa nimellä Ali Bey, joka löytyy myös hänen matkakertomuksensa nimestä.

Kartografisen instituutin tutkijat M. Carme Montaner ja Anna Maria Casassas kertovat Ali Beyn olleen Espanjan ja Ranskan hallituksien ”salainen agentti”, joka matkusti eri maissa tieteen ja vakoilun välimaastossa. Hän teki matkoillaan kartografisia havaintoja piirtäen karttoja ja tehden ei-muslimina muun muassa ensimmäisen tunnetun kartan Mekasta.<sup>21</sup> Vaikka Ali Bey näyttääkin olleen kristitty vakoilija, hän kirjoittaa kuitenkin kertomuksensa muslimien näkökulmasta sekä vierailee pyhissä paikoissa, joihin vain muslimit pääsivät sisään. Myöskään hänen uskonsa aitouden arvioiminen ei ole oleellista tutkimuksessani, ja hän on kirjoittanut kertomuksensa muslimina hämäten vakuuttavasti myös aikalaisiaan, joten on syytä otaksua hänen matkakertomuksestaan olevan mahdollista lukea Jerusalemin oletettavasta merkityksestä muslimeille sekä myös muun uskoisille.

---

<sup>18</sup> Ben-Arieh 1983, 45.

<sup>19</sup> Ben-Arieh 1984, V.

<sup>20</sup> Montaner; Casassas 2004, 185.

<sup>21</sup> Montaner; Casassas 2004, 181.

Englantilainen kristitty, journalisti ja myöhemmin poliitikko, John Silk Buckingham (1786-1855) matkusti Palestiinan halki 1816. Hänenkin oli lukenut Chateaubriandin matkakertomuksen ennen oman kertomuksensa kokoamista, olihan siitä otettu tusinan verran painoksia vuoteen 1814 mennessä.<sup>22</sup> Oman matkakertomuksensa hän julkaisi vuonna 1821. Hän matkusti Palestiinaan Jordan-joen itäpuolelta. Ben-Ariehin mukaan Buckingham oli monimutkaisena ja karismaattisena hahmona kriitikoidensa ristiriitaisten arviointien kohde; hän oli ylimielinen, turhamainen ja julkisuutta hakeva. Häntä syytettiin vakavammin jopa muiden aikalaistensa matkakirjoittajien plagioinnista. Kaikesta huolimatta hänen kirjansa sisälsivät arvokasta aineistoa myös tutkimukseen; kuvauksia, tosiasioita ja tietoja Palestiinan luonnosta ja ihmismaisemasta.<sup>23</sup> Buckinghamia voi siten pitää myös tutkimusmatkailijana. Ben-Arieh arvioi, ettei hänellä kuitenkaan ollut tieteellisen havainnoinnin taitoa kuten monilla aikansa arvostetuilla tutkimusmatkailijoilla, ja hän oli myös tietämätön oman aikansa tieteellisestä kehityksestä. Hän ei myöskään ilmoita lähteitä väitteilleen tai kerro, miten hän on päässyt kaikkiin maantieteellisiin tuloksiinsa. Kuitenkin hän osallistui Palestiinan tutkimukseen huomioimalla ja havainnoimalla etäisyyksiä, korkeuksia ja muita tietoja, ja joitakin näistä hänen tiedoistaan on käytetty nykyajan karttojen kokoamiseen. Hänen kirjansa sisältää myös huomionarvoista tietoa alueen poliittisesta tilanteesta, ihmisten ansiotöistä ja jopa ruuasta ja pukeutumisesta. Buckinghamin kirjoitukset tarjoavat siten runsaasti kuvauksia Palestiinan elämästä pitäen sisällään myös monia kuvauksia Jerusalemin juutalaisista.<sup>24</sup>

Englanninjuutalaisen lady Judith Montefioren (1784-1862) kertomus on vuodelta 1838. Hän vieraili Egyptissä ja Palestiinassa Italian ja Välimeren matkallaan kirjoittaen muistiinpanoja yksityisestä matkastaan vuonna 1838, joka oli toinen hänen neljästä matkastaan Palestiinaan. Hän matkusti Jerusalemiin suuremmassa seurueessa miehensä Sir Moses Montefioren (1784-1885) kanssa, jota hän puhuttelee kertomuksessaan nimikirjaimella M. Heidän seurassaan oli kiinteästi tohtori Louis Loewe (1809-1880), joka toimi matkalla Moses Montefioren sihteerinä. Sir Montefiore toimi juutalaisyhteisön hyväksi Palestiinassa perustaen hyväntekeväisyysjärjestöjä ja tuoden kerättyjä varoja juutalaisyhteisöille. Pariskunta teki yhdessä useita matkoja Jerusalemiin sekä Palestiinan alueen muihin juutalaisyhteisöihin. Historian professori Elliot Horowitzin mukaan Montefioren kertomus on ajalleen tyypillisten matkakuvausten tapaan täynnä tunnepitoisia kuvauksia pyhistä paikoista. Montefiore, joka oli opiskellut ranskaa nuoruudessaan, oli

---

<sup>22</sup> Horowitz 2009, 445.

<sup>23</sup> Ben-Arieh 1983, 43.

<sup>24</sup> Ben-Arieh 1983, 43, 45

todennäköisesti lukenut Chateaubriandin matkakertomuksen, joka oli otaksuttavasti luetuin kirja Palestiinasta 1800-luvun alussa. Hän oli matkoillaan pystynyt Chateaubriandin tavoin tuntemaan olleensa "uskontonsa ihmeiden näyttämöllä" kohdattuun pettymystä aiheuttavia näkymiä. Näin olivat myös muut englanninjuutalaiset Palestiinan pyhiinvaeltajat puolustelleet henkisiä kokemuksiaan ohittaakseen kokemuksensa paikan visuaalisesta todellisuudesta. Henkiset kokemukset olivat avainasemassa, kun pyrittiin kokemaan suuria tunteita muinaisilla suurten tapahtumien paikoilla.<sup>25</sup> Montefioren kirjoitukset ovat hyvä esimerkki romantiikan vaikutuksien ilmenemisestä myös juutalaisten matkakirjoituksissa.

Maantieteen professori Yehoshua Ben-Ariehin mukaan juutalaiset eivät tuolloin 1800-luvun alkupuolella ottaneet juurikaan osaa muinaisen kotimaansa tutkimiseen ja heidän roolinsa Palestiinan tutkimuksessa tänä aikana oli pieni, sillä he olivat vasta juuri alkaneet vapautua Euroopan getoista. Aina löytyi kuitenkin joitakin juutalaisia matkailijoita ja myös muutamia, jotka kirjoittivat kokemuksistaan.<sup>26</sup> Toinen näistä oli Moldavian juutalainen, folkloristi ja amatööriantropologi Israel Joseph Benjamin (1818-1864) tai toiselta nimeltään I. J. Benjamin II, joka kirjoitti modernin matkakertomuksen Pyhään maahan vierailen Palestiinassa ja Jerusalemissa. Heprean kielen ja juutalaisuuden tutkimuksen professori Glenda Abramsonin mukaan Benjamin oli saanut vaikutteita aikansa romantiikan suuntauksesta ja päätti jäljitellä keskiaikaista matkakirjoittajaa Benjamin Tudelasta, ja tästä syystä jopa kutsua itseään Benjamin Toiseksi. Hänen tarkoituksensa ei ollut niinkään oman henkilökohtaisen uskonsa elvyttäminen, vaan hän näki itsensä ensisijaisesti diasporan<sup>27</sup> juutalaisyhteisön lisäksi myös Palestiinan juutalaisten puhemiehenä ja juutalaisten traditioiden kerääjänä. Hän vieraili Lähi-idässä vuosina 1847-48 matkustaen Egyptiin, Palestiinaan ja Syyriaan. Hänen kuvauksensa Palestiinasta ilmentävät juutalaisen matkailijan syvällistä ja perusteellista tunnepitoista reaktiota Pyhään maahan, sekä antavat lisäksi arvokasta tietoa maasta ja sen juutalaisesta väestöstä.<sup>28</sup>

Myöhemmin tutkimukseni matkailija oli itävaltalainen kristitty, yläluokan lady, Ida Pfeiffer (1797-1858), joka vieraili Pyhässä maassa, Egyptissä ja Italiassa vuonna 1842. Hänen lyhyen matkakertomuksensa esipuheen kirjoittajan, wieniläisen julkaisijan mukaan Pfeiffer oli rohkea nainen aloittaessaan matkansa yksin ilman matkakumppaneita, ja hänellä oli

---

<sup>25</sup> Horowitz 2009, 450-451.

<sup>26</sup> Ben-Arieh 1983, 55.

<sup>27</sup> Diaspora tarkoittaa kreikaksi hajaannusta tai hajallaan asumista. Juutalaisia koskien se tarkoittaa Pyhän maan ulkopuolella eläviä juutalaisyhteisön jäseniä, joiden sanotaan elävän diasporassa.

<sup>28</sup> Abramson 2002, 77-78.

rohkeutta tehdä se, minkä saavuttamisessa monet miehet epäonnistuivat. Pfeiffer piti päiväkirjaa matkastaan julkisuutta kaipaamatta ja kirjoitti muistiinpanoja joka ilta ”uhmaten kuumuutta, janoa ja matkan ankaruutta”. Hän ei koskaan laiminlyönyt muistiinpanojen tekemistä, vaan kirjoitti käyttäen alustanaan vaikka hiekkakasaa tai kamelin selkää.<sup>29</sup> Pfeiffer kuvaa Jerusalemiä, sen pyhiä paikkoja ja ihmisiä toisaalta kriittisesti, toisaalta välillä kovinkin tunteellisesti.

Jerusalemista on kirjoitettu lukemattomia teoksia ja tutkimuksia eri tieteen aloilta, kuten uskontotieteen, historian, arkeologian tai sosiologian näkökulmista, joten miksi vielä kirjoittaa paljon käsitellystä aiheesta? Tätä kysyy myös yksi tutkimukseni tärkeimmistä tutkimuskirjallisuutta kirjoittaneista tutkijoista, maantieteen professori Yehoshua Ben-Arieh, joka on erikoistunut historialliseen ja kulttuuriseen maantieteeseen sekä Lähi-itään. Hän pohtii erään kirjansa johdannossa samaa ja toteaa kirjoittavansa historiallis-maantieteellisestä näkökulmasta.<sup>30</sup> Mahdollisesti jokainen kirjoittaja voi tuoda oman hieman erilaisen näkökulmansa Jerusalemista kirjoittaessaan. Ben-Ariehin teokset *Jerusalem in the 19<sup>th</sup> century - The Old City* 1800-luvun Jerusalemista eri uskontoineen ja yhteisöineen sekä *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century* paikkoineen ja matkakirjoittajien kuvauksineen, antavat taustatietoja tutkimukseni kontekstualisoimiseksi ja taustoittamiseksi.

Tutkielmassani keskeiseen tutkimuskirjallisuuteen kuuluu myös kehitysmaatutkijan David Hulmen teos *Identity, Ideology, and the Future of Jerusalem*, jossa hän tarkastelee Jerusalemin identiteettiä ja merkitystä juutalaisille ja arabeille. Vertailevan uskontotieteen professori Zvi Werblowsky on tutkinut Jerusalemin merkitystä kolmelle uskonnolle artikkelissaan ”The Meaning of Jerusalem to Jews, Christians, and Muslims”. Käsittelen tutkimuksessa matkakirjallisuutta käyttäen lähinnä englantilaista tutkimuskirjallisuutta, vaikka tutkimukseni matkakirjoittajat tulivat useista Euroopan maista. Silti on syytä olettaa, että matkakirjallisuus oli levinnyt laajalti ympäri Eurooppaa, koska matkakirjoituksista otettiin painoksia ja käännöksiä eri kielille jo 1700-luvulla. Matkakirjallisuutta koskevan tutkimuskirjallisuuden lähteenä ovat pääasiassa Carl Thompsonin *Travel Writing* sekä Mohamed Ali Hachichon artikkeli ”English Travel Books about the Arab near East in the Eighteenth Century”, joka antaa taustatietoa Lähi-itää koskevasta matkakirjallisuudesta.

---

<sup>29</sup> Pfeiffer 1853, viii.

<sup>30</sup> Ben-Arieh 1984, V.

### 1.3. Käsitteet ja teoriat

Tutkimukseni sijoittuu kulttuurihistorian, kulttuurimaantieteen, alue- ja kulttuurintutkimuksen sekä uskontotieteen viitekehykseen. 1800-luvun alkupuoliskon mennyttä käsittelevät matkakertomukset konteksteineen liittyvät kulttuurihistoriaan. Yhdistän paikan merkityksen ja identiteetin rakentumisen pohdinnan kulttuurihistorian, alue- ja kulttuurintutkimuksen sekä kulttuurimaantieteen tutkimukseen. Koska tutkimuksessani paikan rakentuminen on keskeinen kysymys, on syytä määritellä paikan käsitettä. Historian professori Heikki Mikkelin mukaan paikan on käsitetty tarkoittavan tiettyä sijaintia tilassa, jolloin paikka voidaan erottaa laajemmasta tilasta siten, että tila on jotain yleistä mutta paikka on jotain erityistä; tila on jotain ääretöntä mutta paikka on rajattua. Paikka voi olla merkityksellinen tila, jolle ihmiset ovat antaneet tietyn merkityksen tai johon he ovat sidoksissa tietyn merkityksenannon kautta.<sup>31</sup> Myös kulttuurimaantieteen tutkija Tim Cresswell kertoo sanaa ”paikka” käytetyn niin kauan kuin maantieteestä on kirjoitettu, ja 1970-luvulta asti se on käsitetty erityisenä sijaintina. Paikka on merkityksellinen paikka, joka yhdistää sen sijainnin, tapahtumapaikan ja paikan tunnun. Sijainti tarkoittaa absoluuttista pistettä tilassa, erityisten koordinaattien pisteessä ja myös mitattavina etäisyyksinä muista paikoista. Tapahtumapaikka merkitsee sosiaalisten suhteiden materiaalista asemaa: tapaa, miltä paikka näyttää. Se sisältää rakennukset, kadut, puistot ja muut paikan näkyvät kohteet. Paikan tuntu taas liittyy merkitykseen, joka on yhdistetty paikkaan sekä tunteisiin, joita paikka herättää.<sup>32</sup>

Nykymaantieteessä paikan ja tilan käsitykset ovat muuttuneet. Maantieteilijä Päivi Kymäläinen pohtii paikan ja tilan käsitteiden viime aikoina hämärtynyttä eroa. Aikaisemmin paikka ja tila on nähty toistensa vastakohtina, jolloin paikkaan on yhdistetty pysähdys, kuulumisen tunne ja konkreettisuus, kun taas tila on edustanut liikettä, muutosta ja abstraktiutta. Aikaisemmin paikka on saatettu nähdä kartografisena sijaintina, kokemuksellisenä tai merkityksellisenä tilana, mutta nykyisin paikka on nähty enemmän tapahtumana tai prosessina.<sup>33</sup> Tähän uudempaan kulttuurimaantieteeseen liittyvät myös keskeisesti tutkimuksessani käyttämät maantieteen professori Doreen Massey'n käsitykset paikasta teoksessa *Samanaikainen tila* ja artikkeli ”Paikan käsitteellistäminen”. Nykymaantieteen teorioiden käytössä on vaaransa, koska käsittelen menneen ajan matkakertomuksia nykyisistä lähtökohdista. Vaikka käsitykset paikasta ja tilasta ovat

---

<sup>31</sup> Mikkeli 2009, 28-29.

<sup>32</sup> Cresswell 2009, 169.

<sup>33</sup> Kymäläinen 2006, 203.

muuttuneet tutkimieni matkakertomusten 1800-luvun käsityksistä, voi mielestäni tutkimani paikan merkityksen tulkintaan käyttää nykyisiä paikan käsityksiä kuten juuri Massey'n pohtimia muuttuneita käsityksiä paikasta. Hänen mukaansa ajatusta paikoista vakiintuneina ja rajattuina on viime aikoina kritisoitu, ja paikka onkin syytä nykyisin käsittää tavalla, joka huomioi paikan yhteen kytkevät sosiaaliset suhteet. ”Paikka sosiaalisina suhteina” on uusi tapa käsittää paikkaa yhteyksiensä kautta.<sup>34</sup> Katson, että paikan voi nähdä myös menneeseen aikaan sijoittuvana ”sosiaalisten suhteiden kohtaamispisteenä”, jota voi tutkia menneen ajan kuvauksia tulkitsemalla, niin historiallisessa kontekstissa kuin nykykäsityksiä niihin soveltamalla. Tämän vuoksi tarkastelen myös paikkaan liittyviä yhteisöjä sekä paikassa kohtaavia ihmisiä, niin matkailijoita kuin paikallisiakin.

Paikan identiteetin käsitys liittyy olennaisesti tutkimukseeni, ja sitä on kehittänyt maantieteen professori Edward Relph jo 1970-luvulla. Hänen määritelmänsä ovat mielestäni yhä toimivia tutkimuskysymyksiäni taustalla, jossa tutkin paikan eri uskonnollisten identiteettien rakentumista. Relph näkee paikan identiteetin muodostuvan paikan fyysisistä tekijöistä, toiminnoista sekä merkityksistä, jolloin merkitys välittyy ihmiseen ympäristöstä. Paikka muodostuu näiden kolmen leikkauspisteessä, ja näiden kolmen yhdistelmä muodostaa paikan identiteetin. Hänen mukaansa kokemukset paikoista ovat usein suoria, välittömiä ja tiedostamattomia. Jonkin paikan kuvaus tai suora havainnoiminen paljastavat paikan osatekijät, kuten fyysiset tekijät, jotka voivat käsittää luontoa tai rakennettua ympäristöä, ja ihmisten toiminnot ja näiden toimien vaikutukset sekä paikalle annetut merkitykset.<sup>35</sup> Massey näkee paikan erityisyyden ja identiteetin muodostuvan aina tiettyjen sosiaalisten vuorovaikutussuhteiden samanaikaisesta rinnakkain asettumisesta johonkin paikkaan sekä niiden tuottamista vaikutuksista. Hänen mukaansa paikkojen identiteetit ovat muuttuvia, koska myös ne sosiaaliset suhteet, joista paikat rakentuvat, ovat dynaamisia ja muokkautuvia.<sup>36</sup> Tulen soveltamaan näitä paikan ja paikan identiteetin teorioita tutkimukseni käsittelyluvuissa tarkastellessani matkakuvauksia paikkakäsitysten valossa.

Uskontotieteen näkökulmasta pohdin pyhyttä, eri uskontojen suhdetta pyhiin paikkoihin sekä eri uskontojen käsityksiä tutkimukseni teemoista. Uskontotieteessä käsite uskonto viittaa ”jonkin asian ylimaalliseen merkittävyyteen, olemassaolon perustaan, hengellisen

---

<sup>34</sup> Massey 2008, 78.

<sup>35</sup> Relph 1980, 47-48.

<sup>36</sup> Massey 2003, 145.

voiman ja pyhyiden lähteeseen” eli transsendenttisuuteen.<sup>37</sup> Uskontotieteen tutkijat pohtivat usein tekijöitä, jotka ovat vaikuttaneet uskontojen ja henkisten perinteiden rakentumiseen, uskontojen syntymiseen tai uskontojen perinteiden ilmenemiseen ja muuttumiseen eri paikoissa historian aikana.<sup>38</sup> Nämä taas liittyvät läheisesti kulttuuriin ja sen tutkimukseen. Uskontotieteen professori Veikko Anttonen on teoksessaan *Uskontotieteen maastot ja kartat* tutkinut uskontotieteen paikkakäsitystä liittyen erityisesti pyhään.

Tutkimuksessa keskeisiä ovat myös matkailijoiden kuvaukset pyhistä paikoista; Jerusalemin kaupungista, joka itsessään on kolmen uskonnon pyhä paikka, mutta joka myös pitää sisällään joukon erityisiä pyhiä paikkoja. Paikkojen pyhyys on siten keskeinen käsite. Pyhän kaupungin voi ajatella olevan paikkana muista paikoista eroava ja erottuva. Antropologi Mary Douglas määrittelee pyhää kielellisesti latinan ja heprean kielten valossa. Latinan pyhää tarkoittavaan sanaan sisältyy rajaava merkitys ”kuulua jumalille” ja heprean pyhäksi käännetty sanajuuri perustuu ajatukseen ”erilleen asettamisesta”.<sup>39</sup> Myös uskontotieteilijä Veikko Anttonen määrittelee, että pyhään liittyvät erilleen asettamisen, rajaamisen sekä rajoja suojelevan kiellon ja sen rikkomisen ajatukset. Kielloilla ja niiden rikkomisen valvonnalla määritellään yksilöiden sosiaalisia luokituksia ja korostetaan pyhiksi eroteltuja asioita.<sup>40</sup> Yksilöt rakentavat pyhää yrittäessään sitoutua yhteiskunnan sopimiin sääntöihin.<sup>41</sup> Siten pyhän voi nähdä myös yhteiskunnan asettamiin rajoituksiin sitoutumisena.

#### 1.4. Jerusalemi

1800-luvulla Jerusalemin kaupunki sijaitsi Syyria-Palestiinaksi kutsutulla alueella kuuluen turkkilaisten osmanien valtakuntaan. Osmani-imperiumi hallitsi Palestiinan aluetta 1500-luvulta 1900-luvun alkupuolelle asti, mutta 1800-luvulla Palestiina kuului kuitenkin hallinnollisesti Syyrian provinssiin, ja se ymmärrettiin osaksi Syyrian maata.<sup>42</sup> Osmani-imperiumin hallinto alkoi jo 1300- ja 1400-lukujen aikana, kun osmanit valloittivat Balkanin ja Anatolian alueet bysanttilaisilta. Heidän hallinta-alueensa laajentui entisestään

---

<sup>37</sup> Anttonen 2010, 9.

<sup>38</sup> Anttonen 2010, 9-10.

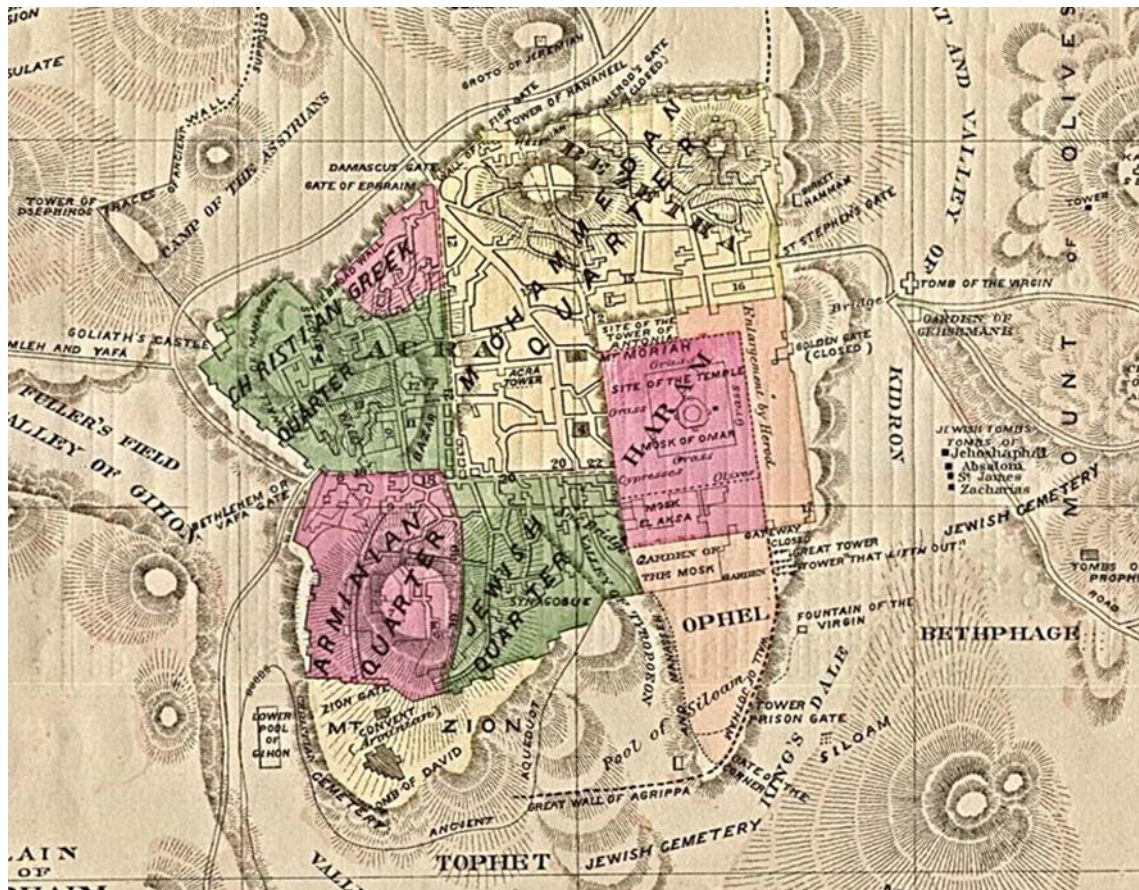
<sup>39</sup> Douglas 2000, 54.

<sup>40</sup> Anttonen 2010, 124-125.

<sup>41</sup> Anttonen 2010, 139.

<sup>42</sup> Juusola 2005, 34.

heidän valloitettuaan Syyrian ja Palestiinan alueen mamelukeilta vuosina 1516-17.<sup>43</sup> 1800-luvun Syyria-Palestiinassa Jerusalemin aluetta hallitsi *Pasha*<sup>44</sup> turkkilaisten joukkojen eli *janissaarien*<sup>45</sup> kanssa. Poikkeuksena turkkilaiseen osmanihallintoon olivat vuodet 1831-1840, jolloin Palestiinan alue kuului Egyptin hallintoon, mutta näiden vuosien jälkeen alue palautui takaisin osmanihallintoon.<sup>46</sup>



Kuva 1. Osasuurennos (kansilehti) Jerusalemin kartasta vuonna 1883. Vasemmalla ovat vaaleanpunaisella ja vihreällä merkityt kristittyjen korttelit, keskellä alhaalla vihreällä merkitty juutalaisten kortteli ja oikealla vaaleankeltaisella merkitty muslimien kortteli. Temppeливuoren eli al-Haramin alue on oikealla, vaaleanpunaisena ja suorakaiteen muotoisena. Sen keskellä on Omarin moskeija (Kalliomoskeija) ja Temppeлин paikka.<sup>47</sup>

Jerusalemin kaupungin merkitys pyhänä paikkana juutalaisille, kristityille ja muslimeille perustuu pitkälti kaupungin historiaan ja hallintaan eri aikoina. Ben-Ariehin mukaan Jerusalemin vanhan kaupungin luonne kolmen uskonnon pyhänä kaupunkina muodosti sen rakennetusta alueesta erityisen kuvion, jota voi kuvailla muodolla kolme. Jokaiselle kolmesta uskonnosta oli rakentunut oma pyhä keskuksensa jo ennen 1800-lukua.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Barnay 1992, 11.

<sup>44</sup> *Pasha* oli arvonimi korkea-arvoiselle poliittiselle tai sotilaalliselle johtajalle osmani-imperiumissa.

<sup>45</sup> ”Janissaarit” olivat osmaniarmeijan jalkaväkeä ja ammattilaisasemassa oleva tehokas sotilaallinen yksikkö.

<sup>46</sup> Ben-Arieh 1983, 9, 67.

<sup>47</sup> Hardesty's Historical and Geographical Encyclopedia Illustrated (1884).

<sup>48</sup> Ben-Arieh 1975, 254.



Jerusalem vanhan, muurien ympäröimän, kaupungin eri uskontokuntien keskukset ja korttelit ovat pysyneet suhteellisen muuttumattomina satoja vuosia. Yllä oleva kartta Jerusalemin kaupungin muurien ympäröimästä vanhasta kaupungista on vuodelta 1883, mutta verrattaessa aikaisemmilta ajoilta peräisin oleviin karttoihin, eivät eri uskontojen korttelijaot ole juuri muuttuneet. Kristittyjen ja kristittyjen armenialaisten korttelit ovat fyysisesti kooltaan lähes yhtä suuria: juutalaisten kortteli on armenialaisten korttelin vieressä lähes yhtä suurena, ja näitä kaikkia yhteensä lähes puolta suurempana on muslimien kortteli, jonka keskellä sijaitsee Temppelivuoren eli al-Haramin suorakaiteenomainen tasanne. Sen oikealla puolella ovat Kidronin ja Josafatin laaksot ja juutalaisten hautausmaat, joiden vieressä kohoaa kauimmaisena oikealla Ölgyvuori. Sen rinteille sijoittuvat juutalaisten kuninkaiden ja esi-isien haudat sekä Pyhän neitsyen hauta.

Lähi-idän ja islamin tutkimuksen professorin Yitzhak Reiterin mukaan Jerusalemin merkitys juutalaisuudelle perustuu raamatullisiin ja rabbiinisiin tekstitraditioihin. Näiden kertomusten mukaan kuningas Daavidin poika Salomo rakennutti juutalaisten ensimmäisen temppelin Jerusalemin temppelivuorelle noin vuonna 960 eaa. Ensimmäinen temppeli tuhouttiin ja juutalaiset karkotettiin pakkosiirtoon Babyloniaan. Juutalaiset saivat palata Jerusalemiin 580-luvulla, jolloin he rakensivat toisen temppelin, joka säilyi vuoteen 70 jKr., jolloin se hävitettiin roomalaisten toimesta.<sup>49</sup> Temppelistä on enää jäljellä läntinen tukimuuri, joka muistuttaa temppelien paikasta Temppelivuorella. 1800-luvulla juutalaisten keskus sijaitsi vanhan kaupungin juutalaiskorttelissa, joka sijoittui Kallionmoskeijan ja Siioninvuoren väliin. Jerusalemin juutalaisyhteisö jakautui kaupungissa kahteen *askenazien*<sup>50</sup> ja *sefardien*<sup>51</sup> yhteisöihin, joilla oli omat synagogansa. Abramsonin mukaan kaikki Jerusalemin juutalaiset asuivat vanhassa kaupungissa eikä kukaan uskaltanut elää sen ulkopuolella. Sefardit nauttivat muslimiyhteiskunnassa selvästi määritellystä laillisesta asemasta päärabbinsa kanssa, jota kohdeltiin julkisena merkkihenkilönä. Heidän tilanteensa oli siten jonkin verran parempi kuin muilla juutalaisilla.<sup>52</sup>

Kristittyjen keskus sijoittui Pyhän haudan kirkkoon. Suurin osa kirkosta kuului suurimmalle ja vanhimmalle kreikkalaiskatolisen yhteisölle, joka keskittyi kristittyjen kortteliin Pyhän haudan kirkon ja kreikkalaisen nunnaluostarin lähelle. Roomalaiskatolinen

---

<sup>49</sup> Reiter 2013, 123.

<sup>50</sup> Askenazit ovat Saksasta ja Itä-Euroopasta peräisin olevia juutalaisia ja heidän jälkeläisiään.

<sup>51</sup> Sefardit ovat alun perin Espanjasta vuonna 1492 karkotettujen juutalaisten jälkeläisiä.

<sup>52</sup> Abramson, 2002, 77.

yhteisö toiseksi suurimpana keskittyi myös kristittyjen kortteliin, jossa heillä oli jatkuvaa taistelua kreikkalaiskatolisten kanssa Pyhän haudan kirkkorakennuksesta ja ylipäättään alueen omistuksista. Pienemmillä kristillisillä yhteisöillä, kopteilla ja abessinialaisilla (nyk. etiopialaisilla) oli myös oma asemansa pyhän haudan kirkon alueella.<sup>53</sup> Eri kirkkokunnilla oli myös omia kappeleita kaupungissa tai sen läheisyydessä olevilla lukuisilla paikoilla. Kristityt asuivat luostareissa tai konventeissa, joissa myös kristityt matkailijat majoittuivat.

Temppelivuori moskeijoineen toimi muslimien keskuksena Jerusalemissa, kuten se oli toiminut jo vuosisatojen ajan kaupungin ollessa muslimien hallinnassa. Temppelivuorella sijaitsee lukuisia islamin pyhiä paikkoja, ja tärkeimpinä niistä ovat Kalliomoskeija ja al-Aksan moskeija, jotka muodostavat yhdessä kokonaisuuden. Vaikka Jerusalem on muslimien kolmanneksi pyhin kaupunki, ei sitä Reiterin mukaan mainita kertaakaan nimeltä Koraanissa. Hänen mukaansa kaupungin pyhyys muslimille liittyy kertomustraditioon, jossa Muhammed teki yöllisen taivasmatkan kaukaisimpaan paikkaan al-Aksaan, josta temppelivuorella sijaitseva moskeija on saanut nimensä.<sup>54</sup> Jerusalemissa sijaitsee myös islamin profeettojen pyhiä paikkoja. Nämä profeetat ovat pääasiassa samoja henkilöitä kuin juutalaisten esi-isät tai Raamatun Vanhan testamentin henkilöt, lukuun ottamatta Jeesusta ja Muhammedia.

Jerusalem vanha kaupunki sijaitsee Juudean vuoristossa karussa, vaaleassa, kalkkikivisessä maisemassa, jota tummina hahmoina täplittävät öljypuut, männyt ja sypressit. Kooltaan vain vajaan neliökilometrin kokoisena se sijoittuu kahdelle vuorelle; Siionin- ja Moorianvuorille, joista sen erottaa Öljyvuoresta itäpuolella oleva syvä rotko. Kaupunkia voi lähestyä eri suunnista, mutta useimmat 1800-luvun alkupuoliskon matkailijoista lähestyivät kaupunkia idästä, Öljyvuorelta päin, jolta he saattoivat tarkkailla kaupungin yleisnäkymää sitä ympäröivine sakaraharjaisine muureineen, jossa sisäänkäyntiin on useita portteja.

Ben Arieihin mukaan Jerusalemin kaupungin asutus ennen vuotta 1840 keskittyi vanhan kaupungin muurien sisäpuolelle arabirosvojen ja beduiinien vuoksi, jotka uhkasivat niin asukkaita kuin matkailijoitakin. Kaupungin muurien ulkopuolinen kehitys oli vähäistä. Tutkimuksen ajanjakson asukasmääristä käsitystä antavat luvut, joiden mukaan vuonna 1800 Jerusalemin vanhassa kaupungissa asui 4000 muslimia, 2750 kristittyä ja 2000

---

<sup>53</sup> Ben-Arieh 1975, 254.

<sup>54</sup> Reiter 2013, 122-123.

juutalaista, eli yhteensä 8750 asukasta. Vuonna 1835 asukkaiden yhteislukumäärä oli kasvanut vain tuhannella viidelläsadalla hengellä ollen 10 250 henkeä.<sup>55</sup> Kaupungin välittömässä läheisyydessä oli lukuisia pyhiä paikkoja, joissa asutus oli vähäistä, mutta joissa matkailijat vierailivat pitäen tukikohtanaan Jerusalemin vanhan kaupungin muurien sisäpuolella olevia majoituspaikkoja. Liitän tutkimukseni pyhien paikkojen tarkasteluun myös Jerusalemin matkailijoiden matkakohteisiin lukeutuvia, kaupungin muurien ulkopuolella mutta kaupungin läheisyydessä sijaitsevia paikkoja, kuten Ölgyvuoren ja patriarkkojen haudat. Nämä paikat olivat osmanihallsijoiden eli turkkilaisten hallinnassa, mutta paikalliset oppaat, usein kullakin uskonnolla omansa, johdattivat matkailijoita näihin kohteisiin.

Lopuksi on hyvä sanoa muutama sana vieraskielisten sanojen kirjoitusasusta. Lähteissä ja tutkimuskirjallisuudessa esiintyvien lähinnä arabiankielisten sanojen kirjoittamisessa käytän suomenkielisen aakkoston näppäimistöä sekä erikielisistä teoksista suomenkieleen sovitettuja translitteraatioita kulloisenkin lähteen mukaan. Englanninkielisissä kirjallisuudessa käytetyt vieraskieliset sanat ja nimet vaihtelevat paljon, joten eri uskontojen tunnetuista henkilöistä käytän suomen kielessä yleisesti käytettyjä nimiä. Arabiankielisissä sanoissa käytän useimmiten suomen kieleen vakiintunutta etuliitettä ”al” väliviivan kanssa, vaikka lähteissä etuliitteenä voi olla myös ”el”, väliviivalla tai ilman, riippuen arabian kielen murteesta.

---

<sup>55</sup> Ben-Arieh 1975, 262.

## 2. Isien kaupungissa – juutalaisten Jerusalem

### 2.1. Menneiden temppelien ja muurien kaupunki

- - sillä nyt Pyhä kaupunki itse kohosi kokonaan näkyviin kaikkine kupoleineen ja minareetteineen heijastaen taivaan loistoa. Laskeuduimme ratsailta, istuuduimme ja vuodatimme ulos tunteet, jotka niin voimakkaasti elähdyttivät sydäntämme, hartaassa ylistyksessä Hänelle, jonka armo ja kaitselmus yksin oli näin tuonut meidät toisen kerran, terveinä ja turvassa, isiemme kaupunkiin.<sup>56</sup>

Tämän tunteikkaan kuvauksen kirjoitti Montefiore saavuttuaan Jerusalemiin toisella matkallaan vuonna 1838. Hänelle Jerusalem oli ”isien kaupunki”, jossa juutalaisten esi-isät kantaisä Abrahamista kuningas Daavidiin olivat oleskelleet. Vaikka hän ei vierailut Jerusalemissa ensimmäistä kertaa, synnytti silti saapuminen Jerusalemiin hänessä voimakkaita tunteita, ja hän puhkesi Jumalan ylistykseen saadessaan Jerusalemin silmiinsä. Sen näkeminen uudelleen herätti hänessä erityisiä hurmion ja ilon tunteita kertoen kaupungin jälleennäkemisen suuresta merkityksestä hänelle.

Montefiore määrittelee Jerusalemin Pyhäksi kaupungiksi monien muiden matkailijoiden tavoin. Pyhän kaupungin voi ajatella olevan paikkana muista paikoista eroava ja erottuva, kuten Douglas määrittelee pyhä-sanana merkitystä ”jumalille kuulumiseksi” tai ”erilleen asettamiseksi”.<sup>57</sup> Pyhän kaupungin voi siten nähdä Jumalalle kuuluvaksi, erilleen asetetuksi paikaksi, joka on siksi pyhä. Anttonen puhuu myös pyhän erityisestä merkityksestä juutalaisuudessa, jossa pyhä ei ole kohde, vaan ennen kaikkea suhde, joka yhdistää Jumalan, maa-alueen ja juutalaisen kansan. ”Pyhä on Jumalaa varten erilleen asetetun väestön, maa-alueen ja sen maaston attribuutti.”<sup>58</sup> Tässä edellisessä kuvauksessa Pyhä kaupunki näyttää kuitenkin olevan Montefiorelle kohde, johon saapuminen herättää voimakkaita tunteita.

Montefiore kertoo kivikkoisten kukkuloiden ja laaksojen melankolisen autiuden herättämän surumielisyyden kadonneen yhtäkkiä ”hurmion ja sanoinkuvaamattoman ilon

---

<sup>56</sup> Montefiore 1885, 272. “- - for now the Holy City itself rose full into view, with all its cupolas and minarets reflecting the splendour of the heavens. Dismounting from our horses, we sat down and poured forth the sentiments which so strongly animated our hearts, in devout praises to Him whose mercy and providence alone had thus brought us a second time, in health and safety, to the city of our fathers.”

<sup>57</sup> Douglas 2000, 54.

<sup>58</sup> Anttonen 2010, 141.

tunteisiin” kun hän vihdoin näkee Jerusalemin Jerusalemia vastapäätä sijaitsevalta Öljyvuorelta, jonka erottaa kaupungista syvä laakso.<sup>59</sup> Hän kuvaa tilannetta ja maisemaa:

Öljymäen puhdas ilma henkäili ympärillämme mitä virkistävintä tuoksua; ja kun suuntasimme huomiomme ympäröivään näkymään, Jerusalem nähtiin kaikessa laajuudessaan meidän jalkojemme alla, Josafatin laakso vasemmalla puolellamme, ja kaukaisuudessa Kuolleen meren tummat, sumuiset aallot.<sup>60</sup>

Montefiore kuvaa Jerusalemin kohtaamisen hetkeä kuin haluten muistaa tarkasti, miltä hetki tuntui ympärillä moniaistisesti; ilmakin tuntui puhtaalta ja raikkaalta ja näkyvä maisema levittäytyi silmän kantamattomiin Kuolleelle merelle asti, jonne on Jerusalemistä nelisen kymmentä kilometriä. Toisaalta täytyy huomata Horowitzin kertomien henkisten kokemusten tärkeys muinaisilla paikoilla romantiikan ajan matkakertomuksissa. Hänen mukaansa Montefioren muista teksteistä käy ilmi, että hänelle Jerusalem ylitti kiinnostavuudessaan muut muinaiset kaupungit ollen yhä tulvillaan entisen loistonsa muistomerkkejä.<sup>61</sup> Tunnepitoinen suhtautuminen Jerusalemin pyhyyteen oli odotettavaa matkakertomuksissa huolimatta siitä, miltä paikoissa sillä hetkellä näytti.

Benjamin matkusti Kairosta laivalla Jaffaan, josta oli vain kahdentoista tunnin matka kamelilla Jerusalemiin. Perjantaina 14. elokuuta klo kahdeksan aikaan aamulla, hän kertoi havainneensa ”Jerusalemin pyhän kaupungin, hartaiden toiveidensa päämäärän”.<sup>62</sup> Kaupungin näkeminen sai Benjaminin muistamaan sen mennyttä mahtavuutta: ”Kuinka se lepääkään siellä edessäni, tuo kerran mahtava ja majesteettinen kaupunki!”<sup>63</sup> Tätä seuraa tunteikas Jerusalemin kohtaaminen, jollaiseksi voi tulkita Benjaminin pitkän kuvauksen:

Kyynleet täyttivät silmäni ja heittäydyin kasvoilleni ja painoin huuleni Siionin pyhään maaperään omistaen sen armon, jonka Herra Jumala Seebaot oli näyttänyt minulle. Hän oli suojellut minua jäljettömässä erämaassa ja omassa asuinpaikassaan kunniansa valtaistuimen luona; jossa hän hallitsee korkeimpana ja palvottuna voimansa pyhyydessä; jossa Hänen pyhäkkönsä ulottuu loistossaan kauas yli maailmankaikkeuden pyhän uskon ikuiseen kirkkauteen. - Millä kunnioituksella lankesinkaan maahan ja astuin sisään porteistasi, Oi Jerusalem!<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> Montefiore 1885, 272.

<sup>60</sup> Montefiore 1885, 273. The pure air of the Mount of Olives breathed around us with the most refreshing fragrance; and as we directed our attention to the surrounding view, Jerusalem was seen in its entire extent at our feet, the Valley of Jehoshaphat to our left, and in the distance, the dark, misty waves of the Dead Sea.

<sup>61</sup> Horowitz 2009, 450-451.

<sup>62</sup> Benjamin 1859, 10.

<sup>63</sup> Benjamin 1859, 10. “How it lies there before me, that once mighty and majestic City!”

<sup>64</sup> Benjamin 1859, 11. “Tears filled my eyes, and I prostrated myself and pressed my lips to the sacred soil of Zion, in acknowledgment of the mercy which the Lord God of Sabaoth had shown me: for He it was who had protected me in the trackless wilderness, and with His own dwelling place, unto the seat of His glory, where He reigns supreme, and is adored in the holiness of His power; where His sanctuary extends its splendor far over the universe in the eternal glory of the Holy Faith. – With what veneration did I fall down and pry on entering thy gates, O Jerusalem!”

Benjamininkin kuvaus kertoo hänen voimakkaasta tunnereaktiostaan monisanaisine Jumalan ylistyksineen hänen heittäytyessään kunnioituksella ja kyynelsilmin maahan Jerusalemin nähdessään. Tästä voi tulkita Jerusalemin merkinneen Benjaminille paljon. Jerusalemin merkitys juutalaisille tulee yleisemmin esiin Psalmin sanoissa, jotka myös Benjamin on kirjannut kertomukseensa: ”Jos unohdan sinut, Oi Jerusalem, saakoon minun oikea viekoitteleva käteni unohtaa sen; jos en muista sinua, revittäköön kieleni suustani; jos en pidä Jerusalemiä kaikkein päällimmäisimpänä ilonani.”<sup>65</sup> Hulmen mukaan tätä Psalmia on kutsuttu pakkosiirtolaisuuden ajan valaksi, joka on kahden ja puolen tuhannen vuoden ajan Babylonian vankeudesta asti nostattanut juutalaisten tunteita Jerusalemiä kohtaan.<sup>66</sup> Näitä Psalmin sanoja juutalaiset ovat toistaneet kaivatessaan ja muistellessaan Jerusalemiä. Molemmat juutalaiset matkakirjoittajat Montefiore sekä Benjamin käyttävät kirjoituksissaan runsaasti lainauksia juutalaisten pyhistä kirjoituksista; *Tanachista*<sup>67</sup> tai *Toorasta*<sup>68</sup>, jolloin he rakentavat Jerusalemin merkitystä juutalaisille lainauksin kirjallisesta traditiosta, jotka olivat juutalaisuudessa tunnettuja. Tämä kertoo myös hartaasta uskonnollisuudesta, joka liittyy nämä matkakertomukset myös pyhiinvaellusgenreen.

Myös Chateaubriandin kertomus Jerusalemin muinaisesta historiasta selventää Jerusalemin merkitystä juutalaisten esi-isien valossa. Hän aloittaa kaupungin historian kertaamisen aikojen alusta, Melkisedekin ja Abrahamin kertomuksesta, jossa ensimmäisen kerran Vanhassa testamentissa mainitaan Jerusalem paikkana, silloin Salemin nimellä. Myöhemmin Daavid osti temppelivuoren alueen jebusilaisilta.<sup>69</sup> Benjamin jatkaa kaupungin historian kertaamista juutalaisten esi-isien historiaan perustuen ja käyttäen juutalaisten kirjoituksia ja perimätietoa. Hän kertoo, että juutalaisten tekstitradioiden mukaan jo Nooan poika Seem alkoi rakentaa kaupungin muureja. Kaupungin varhaisin nimi oli *Salem* mutta Iisakin aiotun uhraamisen jälkeen Aabraham alkoi kutsua paikkaa nimellä *Yirre*, mistä juontaa nimi Jerusalem.<sup>70</sup> Kaksikymmentäviisi vuotta sen jälkeen, kun ”Israelin lapset” oli vapautettu Egyptin vankeudesta, kaupunkia hallitsi kuningas Jebusse. Hän rakensi muurit ja pystytti linnoituksen, jota hän kutsui Jebusiksi. Vasta Daavidin kuningaskunnan aikana juutalaiset onnistuivat saamaan haltuunsa tämän linnoituksen, kun

---

<sup>65</sup> Benjamin 1859, 11. “If I forget thee, O Jerusalem, may my right hand forget her cunning; if I do not remember thee, let my tongue cleave to the roof of my mouth; if I prefer not Jerusalem above my chief joy!”

<sup>66</sup> Hulme 2006, 51.

<sup>67</sup> Tanach (suom. Tanak) on heprealainen raamattu, joka pitää sisällään Tooran, Profeetat ja Kirjoitukset.

<sup>68</sup> Toora koostuu viidestä Mooseksen kirjasta.

<sup>69</sup> Chateaubriand 1812, 53.

<sup>70</sup> Benjamin 1859, 11-12.

Daavid kävi armeijansa kanssa jebusilaisia vastaan. Tempppelin rakentaminen, joka kesti seitsemän vuotta, aloitettiin Salomonin toimesta.<sup>71</sup> Benjamin pääsee nopeasti kertomuksessaan tempppelin rakentamiseen kerrattuaan ensin kaupungin muinaisten muurien rakentamista eri aikoina. Näkisin Chateaubriandin ja Benjaminin näissä kertomuksissaan rakentavan kaupungin juutalaista identiteettiä historiaan ja menneisyyden tapahtumiin pohjautuen.

Benjamin toteaa, että juutalaisten tempppelin Kaikkein pyhimmän paikalla seisoo nyt Salomonin<sup>72</sup> pystyttämä upea rakennus, joka on omistettu ”musulmaanien” uskonnollisiin juhlallisuuksiin.<sup>73</sup> Benjamin kertoo tarinan juutalaisesta näkökulmasta, joka korostaa paikan merkitystä nimenomaan juutalaisille. Hän mainitsee kuvauksessaan tempppelin ”Kaikkein pyhimmän” paikan. Kaikkein pyhin oli paikka, joka oli erotettu muusta temppelistä, ja sinne eivät asiaankuulumattomat saaneet astua sisään. Tästä Kaikkein pyhimmästä kertoo Lähi-idän - ja islamintutkimuksen professori F. E. Peters. Hänen mukaansa Temppelevuoren pyhyys juutalaisille perustuu muun muassa Kaikkein pyhimpään liittyvään ”Peruskiveen”, joka mainitaan *Mishnan*<sup>74</sup> tekstissä.<sup>75</sup> Hulmen mukaan juutalainen legenda nimeää Temppelevuorella olevan kivikkoisen kallion paljastuman Peruskiveksi, jota Kalliomoskeija on peittänyt vuodesta 692 jaa.<sup>76</sup> Tästä Peruskivestä kertoo myös Ali Bey matkakertomuksessaan.

Ali Bey saapuu Temppelevuorelle ja kertoo kalliosta, joka on keskellä rakennusta ”al-Sahharaksi” kutsutun tempppelin sisällä. Al-Sahhara saa nimensä kalliosta, koska ”tätä pyhää kalliota kutsutaan ”al-Sahhara-Allahiksi” ja se on hänen mukaansa tämän mahtavan rakennuksen ensisijainen kohde.<sup>77</sup> Tämä temppeli on hänen mukaansa merkittävä ”Haramin”<sup>78</sup> rakennus.<sup>79</sup> Ali Bey tarkoittanee Haramilla koko Temppelevuoren alueen tasannetta. Vaikka hän tarkastelee paikkaa muslimien näkökulmasta, voi hänen kertomuksestaan löytää perusteluja Temppelevuoren pyhyyteen merkittävine kallioineen islamin ja juutalaisuuden jakamasta yhteisestä legendasta. Hulme kertoo myös kallioon

---

<sup>71</sup> Benjamin 1859, 12.

<sup>72</sup> Benjamin puhuu ”Solomonin” pystyttämästä rakennuksesta, vaikka tuon aikaisen rakennuksen oli pystyttänyt Abdalmalik 600-luvulla ja korjannut sulttaani Suleiman 1500-luvulla. Ehkä Benjamin tarkoittaa kuitenkin jälkimmäistä Suleimania, koska arabiaksi Solomon tai Salomon on Sulayman.

<sup>73</sup> Benjamin 1859, 17.

<sup>74</sup> Mishna on suullinen Toora eli Mooseksen laki, joka jakaantuu kirjalliseen ja suulliseen Tooraan.

<sup>75</sup> Peters 1985, 29.

<sup>76</sup> Hulme 2006, 52.

<sup>77</sup> Ali Bey 1816, 249.

<sup>78</sup> Haram tarkoittaa arabiaksi kiellettyä.

<sup>79</sup> Ali Bey 1816, 248.

liittyvästä legendasta, jonka mukaan tällä kalliolla maailma alkoi ja Aadam luotiin. Tällä paikalla Aabrahamin uskotaan aikoneen uhrata poikansa Iisakin. Kallio voi myös olla puimatanner, jonka kuningas Daavid osti jebusilaiselta Araunalta. Sen uskotaan myös olevan kuningas Salomonin ensimmäisen temppelin paikalla, jossa keskuskallio toimi alttarina, tai ehkä ”Kaikkein pyhimmän” pyhäkön paikalla temppelin sisällä. Hulmen mukaan on yleisesti hyväksyttyä, että myös toinen temppeli sijaitsi tällä samalla paikalla. Roomalaisten tuhottua tämän temppelin on jäljelle jäänyt ainoastaan suuri tasanne ja temppelin ulompi tukimuuri.<sup>80</sup> Hänen mukaansa vain temppelin paikka kallioineen ja sen tukimuuri ovat jäänteitä juutalaisille pyhimmästä paikasta heidän historiansa alusta alkaen. Juutalaisten tekstitraditioissa ja legendoissa, joita matkakirjoittajat kertaavat, menneet temppelit jatkavat elämäänsä; ne ovat säilyneet mielikuvissa ja tarinoissa, pyhissä kirjoituksissa ja rukouksissa vuosituhansien ajan.

Jerusalemin merkitys juutalaisuudelle perustuu edellä kuvattuihin raamatullisiin ja rabbiinisiin tekstitraditioihin Temppelivuorella sijainneista kahdesta temppelistä, joista jälkimmäisen hävittivät roomalaiset vuonna 70 jaa.<sup>81</sup> Nähtävästi temppelin hävitys oli juutalaisille kansana merkittävä kollektiivinen käännekohta, jolloin he menettivät temppelin menetyksen yhteydessä myös kotimaansa roomalaisten karkotettua heidät tuolloin diasporaan eri puolille maailmaa. Tuolloin juutalaisia myös kiellettiin palaamasta Jerusalemiin. Siten temppelin tuhon muistaminen sisältää suuren merkityksen kansan yhteisessä surussa sen muistamisen muodossa, koska juutalaisessa maailmankuvassa muistaminen on tärkeää unohtamisen sijaan. Kollektiivista mielikuvaa juutalaisten kaivatusta ja menetetyistä paikasta saattoi lisätä se, että kaupunki paikkoineen oli kauan aikaa juutalaisilta kielletty. Hulmen mukaan keisari Hadrianuksen (117-138 jaa.) hallintoaikana juutalaisten oli kiellettyä astua jalallaankaan kaupunkiin, jolloin juutalaiset pystyivät suremaan Toisen temppelin tuhoa vain läheiseltä Öllyvuorelta. Myös seuraavien sukupolvien aikana pääsy paikkaan oli rajoitettua, ensin Rooman kristittyjen hallitsijoiden antipatian takia ”Kristuksen murhaajia” kohtaan, ja myöhemmin muslimien kaupungin hallinnon takia.<sup>82</sup> Montefiore oli muinaisten juutalaisten tapaan läheisellä Öllyvuorella vastapäätä Jerusalemin kaupunkia, kun hän katsoi temppelin paikkaa.

Tänä iltana lausuimme rukouksemme Öllyvuorella, ja kun käänsimme katseemme kohti paikkaa, jolla temppeli kerran kohosi kaikessa loistossaan, loisto, jota sen

---

<sup>80</sup> Hulme 2006, 52.

<sup>81</sup> Reiter 2013, 123.

<sup>82</sup> Hulme 2006, 53.



myöhemmin aikoina jopa pakanatkaan eivät voineet mietiskellä ilman syvää kunnioitusta, miten sydämemme paisuikaan pyhästä tunteesta!<sup>83</sup>

Montefiorelle riitti pyhän tunteen heräämiseen tieto entisen temppelin paikan katsomisesta ja sen menneen loiston muistelemisesta. Jopa pakanatkin olivat tunteneet kunnioitusta sitä kohtaan. Temppeli oli kerran ollut arkkitehtonisesti mahtava rakennus, joka erottui kauas vuoren huipulta, jolta se kohosi. Muinainen temppeli merkitsi hänelle kerran elettyä ja muisteltua paikkaa, josta kerrottiin juutalaisten Kirjoituksissa. Niiden kertomuksiin perustuivat mielikuvat, jotka hänen ajatuksissaan heräsivät hänen katsoessaan temppelin paikkaa:

Meillä olimme tuoneet tuolimme, mattomme ja sateenvarjomme kohti Josafatin laaksoa, vastapäätä temppelin paikkaa - - Jokainen paikka vastaa yksityiskohtaisesti Kirjoitusten kuvailevaa kieltä. Tempppelin muurit ovat saattaneet sortua valloittajan tuhoisaan käsivarteen; mutta itse Siioninvuori kestää ikuisesti. Sieltä ei myöskään puutu kohteita tai olosuhteita luomaan menneiden aikojen kuvaan syvyyttä ja voimaa täynnä olevaa nykyhetken todellisuutta ja eloisuutta.<sup>84</sup>

Kirjoituksissa temppelin paikasta oli muodostunut menneiden aikojen kuva. Vuori, jolla temppeli oli sijainnut, oli kestänyt valloittajat merkiten mielikuvissa voimaa ja pysyvyyttä. Siioninvuori menneine temppeleineen näyttää olevan juutalaisille voiman ja pysyvyyden vertauskuvana; ulkoiset seikat, kuten temppeli muureineen voivat kadota, mutta perusta, jolle temppeli on rakennettu, kestää ikuisesti. Samalla tavoin juutalaiset olivat säilyttäneet itsepintaisesti uskonsa perustan menneisyyden vainoissa sortuen kuitenkin usein fyysisesti ”valloittajan tuhoisaan käsivarteen”. Tästä kertoo myös Hulme, jonka mukaan Jerusalemin tarina ulottuu yli vuosituhansien ja mantereiden sekä yli muinaisten ja modernien valtakuntien, kun heprealainen kansa ja heidän juutalaiset jälkeläisensä asutettiin ja karkotettiin, orjuutettiin ja vapautettiin, vainottiin ja pelastettiin kerta toisensa jälkeen. Heidän uskonsa kestävä näkökulma sisältää kiintymyksen muinaiseen Israelin maahan ja sen ensisijaiseen keskukseen Jerusalemiin.<sup>85</sup>

Buckinghamkin mainitsee kertomuksessaan juutalaisten edesmenneen temppelin matkalaisten viimein saavuttua ”Salomonin suuren moskeijan” portin sisäänkäynnille,

---

<sup>83</sup> Montefiore 1885, 276. ”This evening we recited our prayers on the Mount of Olives, and as we bent our eyes upon the site on which the temple once rose in all its glory, a glory which, even in its latter day, the heathen could not contemplate without awe, how did our hearts swell with holy emotion!”

<sup>84</sup> Montefiore 1885, 277. “We had our chairs, carpets and umbrellas brought towards the Valley of Jehosaphat, opposite the site of a temple - - Every spot answers minutely to the descriptive language of Scripture. The walls of the temple may have yielded to the devastating arm of the conqueror; but Mount Zion itself standeth for ever. Nor are there wanting objects, or circumstances, to give a present reality and vividness to the picture of past times, full of depth and power.”

<sup>85</sup> Hulme 2006, 51.

jonka sanotaan sijaitsevan juutalaisten temppelin paikalla, mutta heidän ei kristityiksi tunnettuina annettu astua sisään.<sup>86</sup> Temppelin paikalle, silloisen moskeijan alueelle, pääsemiseen oli muslimien hallinnon rajoituksia matkakertomusten kirjoitusaikana koskien niin kristittyjä kuin juutalaisiakin, koska vain muslimit saivat käydä Temppelivuoren alueella. Buckingham kävi Jerusalemissa aikana, jolloin kristittyjen ja juutalaisten asema oli paikallisen turkkilaisen hallinnon toimesta vielä erityisen eriarvoinen, ja uskonnollisille paikoille pääsyä valvottiin tiukasti.

Matkailijat kertoivat Temppelin paikan lisäksi temppeleiden ainoasta konkreettisesta jäänteestä: Herodeksen temppelin läntisestä tukimuurista. Benjamin kertoo temppelistä ja sen länsimuurista, että hän käy ”hurskaan pyhiinvaellusmatkansa” kuvauksen aluksi läpi pyhän kaupungin temppelin ”kunnianarvoisine raunioineen, jotka ovat uhmanneet tuhansia vuosia, jonka takia ne ovat varmasti oikeutettuja ensimmäiselle sijalle huomion kohteena”.<sup>87</sup> Benjamin kertoo hänen uskossaan maailmanlaajuisesti tunnetusta juutalaisesta traditiosta koskien temppelin paikkaa ja tuhotun temppelin löytämistä ja uudelleen rakentamista sulttaani Suleimanin toimesta. Kun sulttaani Suleiman joukkoineen saapui Jerusalemiin, hän sai selville juutalaisten temppelin paikan, jota käytettiin kaatopaikkana. Hän puhdistutti paikan ja rakennutti sille moskeijan.<sup>88</sup> Vastaavanlaisen tarinan kuin Benjaminilla, kertoo historioitsija Bernard Wasserstein Omarin joukoista, jotka valloittivat Jerusalemin vuosina 637-638 jaa. Tuolloin Omar löysi Temppelivuoren häväistyt rauniot. Kristityt eivät olleet nähneet juutalaisen temppelin paikan arvoa, vaan olivat käyttäneet sitä jätteiden kaatopaikkana. Omar ja muslimijoukot olivat järkyttyneitä siitä, miten kristityt kohtelivat kunnioitettua paikkaa. He puhdistivat temppelin pinnan kallion ympäriltä, joka oli löydetty jättekukkulan alta ja puhdistivat paikan ruusuvedellä. Omar rakensi moskeijan sinne.<sup>89</sup> Muurit kuitenkin rakennettiin tai pikemminkin jälleen rakennettiin 1500-luvun alkupuolella sulttaani Suleiman I:n vallan alla, kertoo Hulme.<sup>90</sup>

Juutalaiset olivat päässeet temppelin tukimuurille vasta 1100-luvulta asti, jolloin kaupunkiin pääsyn rajoituksia oli helpotettu liki tuhannen vuoden jälkeen, kertoo Hulme. Muuri on tunnettu länsi- tai itkumuurina tai *ha-Kotel ha-Ma'aravina*<sup>91</sup>, kuten juutalaiset sitä kutsuvat. He rukoilevat siellä kolme kertaa päivässä ja pyytävät Jumalalta: "Palaa

---

<sup>86</sup> Buckingham 1821, 241.

<sup>87</sup> Benjamin 1859, 13.

<sup>88</sup> Benjamin 1859, 13-14.

<sup>89</sup> Wasserstein 2001, 57.

<sup>90</sup> Hulme 2006, 14-15.

<sup>91</sup> Ha-Kotel ha Ma'aravi tarkoittaa hepreaksi länsimuuria.

armossasi kaupunkiisi Jerusalemiin ja asu siellä kuten olet luvannut; jälleen rakenna se pian meidän päivinämme. Ylistetty olet sinä, Herra, Jerusalemin rakentaja.”<sup>92</sup> Jerusalemin on Hulmen mukaan ollut juutalaisten jokapäiväisessä elämässä läsnä niin arjessa kuin juhlassa syntymästä kuolemaan.<sup>93</sup> Juutalaisten mielissä ollut kaivattu paikka oli löytänyt fyysisen kohteen temppelin tukimuurissa, jonka vanhat kivet olivat konkreettisia alkuperäisen temppelin jäänteitä.

Benjaminin mukaan temppelin paikka sijaitsee Jerusalemin itäpuolella, vastapäätä Öljyvuorta, nykyisestä kaupungista kaakkoon. Pohjoiseen ja länteen päin ovat nuo suuret rakennukset, jotka koskettavat länsimuuria ”Kotel Maaravia”, ja ympäröivät paikkaa kaikilta sivuilta. Benjamin kertoo Jerusalemin juutalaisten suorittavan iltahartauksiaan lähellä tätä paikkaa joka perjantai-iltapäivä ja suurten juhliensa aattoina, mutta kukaan ei kuitenkaan uskalla astua sisempään osaan, joka on tiukasti turkkilaisten vartioima.<sup>94</sup> Juutalaiset kokoontuivat jo tuolloin Länsimuurin lähelle menemättä kuitenkaan itse Temppelevuorelle. Kun Benjamin lähestyi muuria, hän pälyili ympärilleen ja alkoi yhtäkkiä vapista päästä jalkoihin, ja hänen silmänsä täyttyivät kyynelistä. Huomattuaan Benjaminin levottomuuden hänen isäntänsä kysyi, voiko hän pahoin, jolloin hän kielsi voivansa huonosti.<sup>95</sup> Paikan kohtaamisen voi nähdä olleen Benjaminille erityisen merkittävää tapahtuma, mistä kertovat hänen kuvaamansa fyysiset reaktiot hänen tultuaan ensimmäistä kertaa Temppelevuorelle. Tuan kirjoittaa paikan kohtaamisesta pohtiessaan paikkoja, joihin saattaa syntyä välitön kiintymys, tai paikkoja, jotka yllättävät outoudellaan tai lohduttavat tuttuudellaan. Hän puhuu ”kodin tuolla puolen olevista maisemista”, joihin törmätessä voi niihin muodostua välitön side sattumalta ja odottamattomasti. Paikka voi herättää vastineen ihmisen syvimille arvoille ja vakaumuksille. Kohdatessaan paikan, jossa aika on pysähtynyt, voi ihminen omista muutoksistaan huolimatta vakuuttua perusarvojensa ja minuutensa säilymisestä.<sup>96</sup> Voin kuvitella Benjaminille tapahtuneen jotakin näin syvällistä ja koskettavaa muurilla, mikä on hänen kuvauksestaan päätellen jotakin hyvin merkityksellistä hänelle itselleen. Hän näyttää halunneen jakaa sen myös lukijoilleen ja luoda paikan merkitystä juutalaisille omalla kokemuksellaan juutalaisten pyhimällä paikalla.

---

<sup>92</sup> Hulme 2006, 52-53. ”Return in mercy to your city Jerusalem and dwell in it as you have promised; rebuild it soon, in our days. Praised are you, O Lord, builder of Jerusalem.”

<sup>93</sup> Hulme 2006, 52-53.

<sup>94</sup> Benjamin 1859, 17.

<sup>95</sup> Benjamin 1859, 20.

<sup>96</sup> Tuan 2006, 19-20.

Egyptin hallitessa Palestiinan aluetta vuosina 1831-1840, yritettiin juutalaisia koskevia rajoituksia Länsimuurilla helpottaa 1830-luvulla, jolloin pyrittiin myös parantamaan Palestiinan juutalaisyhteisön Länsimuurilla tapahtuvaan palvontaan liittyviä olosuhteita. Tämä mahdollistui Egyptin miehittäessä Palestiinaa vuosina 1831-40. Egyptin vallan aika toi sallivamman hallinnon juutalaisia ja kristittyjä koskien, kertoo Hulme. Sen seurauksena juutalaiset yrittivät saada luvan uuden synagogan rakentamiseen ja oikeuksia muslimien alueelle. Nämä lähestymiset kuitenkin torjuttiin, koska osmanit rajoittivat ulkomaalaisten juutalaisten mahdollisuuksia ostaa kiinteistöjä Jerusalemissa ja sen ympärillä. Vuonna 1838 Britannian hallitus avasi ensimmäisen eurooppalaisen konsulaatin Jerusalemissa ja seuraavana vuonna konsulaatti otti tehtäväkseen auttaa juutalaisia. Yhdessä tapauksessa Britannian konsuli lähestyi Ibrahim Pashaa, Egyptin varakuninkaan poikaa brittiläisten juutalaisten puolesta, jotka olivat tehneet tarjouksen uskonnolliselle säätiölle Itkumuurin edessä olevan kadun päällystämisestä. Tuolloin koko Temppelevuoren alue oli muslimien *Waqf-säätiön* eli Salah al-Dinin pojan 1200-luvulla perustaman säätiön hallinnassa.<sup>97</sup> Nämä parannukset saattoivat esimerkiksi mahdollistaa Montefioren seurueen vapaamman ja turvallisemman vierailun edelliseen kaupungissa vierailuun verrattuna.

Samaisena vuonna, kun Britannian hallitus avasi konsulaatin Jerusalemissa, kävi Montefiorekin seurueineen länsimuurilla vaikuttuneena kivien säilymisestä:

Me kävimme eilen tarkastamassa Salomonin temppelin länsimuurin. Kuinka ihanaa, että se on pystynyt uhmaamaan ajan tuhoja niin kauan! Valtavat kivet näyttävät takertuneen yhteen; ne ovat lujittuneet rappeutumista väkevämmällä voimalla, niin että ne voivat olla Israelin menneen loiston muistomerkkinä.<sup>98</sup>

Montefiore näkee mahtavat kivenlohkareet kansansa menneen loiston muistona, mutta suuntaa katseensa myös tulevaisuuteen huudahtaen: ”- - oh! Voidaanko niitä olla pitämättä tulevan suuruuden merkkinä, kun Israel ennallistetaan, - -.”<sup>99</sup> Näissä lainauksissa menneen Tempelin tukimuuri kivineen näyttäytyy Montefiorelle ajan ylittävänä kohteena, josta menneisyydessä on kerrottu, jonka nykyhetkeä voi elää ja jota voi kuvitella tulevaisuudessa. Häntä ei tässä tunteenpalossa häiritse paikan nykyinen tila, vaan hän näkee juutalaisessa ajattelussa keskeisen ”Israelin ennallistamisen”, joka on aikojen loppuun

---

<sup>97</sup> Hulme 2006, 53.

<sup>98</sup> Montefiore 1885, 295. “We yesterday went to inspect the western wall of the temple of Solomon. How wonderful that it should have so long defied the ravages of time! The huge stones seem to cling together; to be cemented by a power mightier than decay, that they may be a memorial of Israel’s past glory - -.”

<sup>99</sup> Montefiore 1885, 295. “- - oh! May they not be regarded as assign of future greatness, when Israel shall be redeemed, - -.”

liittyvä käsitys. Se merkitsi tulevaisuudessa juutalaisille myös ”paluuta Siioniin” eli Jerusalemiin.

Werblowskyn mukaan Siion ja Jerusalem ovat synonyymejä, jotka merkitsevät juutalaisille kokonaisuutena niin kaupunkia, maata kuin juutalaista kansaakin.<sup>100</sup> Hän kertoo, että Jerusalem ei sisällä juutalaisille pyhiä paikkoja tai pyhinä juhlittuja tapahtumia, vaan kaupunki sellaisenaan on juutalaisille pyhä. Se on toiminut kaksi ja puoli tuhatta vuotta kansan historiallisen olemassaolon symbolina kadottamatta koskaan lupautusta sen lopullisesta ”ennallistamisesta”.<sup>101</sup> Werblowsky kertoo, että Siion on tulevaisuuden kuva, johon liittyy Kirjoituksissa oleva profetia eli ennustus. Tässä tulevaisuuden visiossa maa ja kansa tuodaan vielä yhteen ”ennallistetussa maailmassa”, jonka keskuksena on Siion ja sen Kuninkaan valtaistuin.<sup>102</sup> Tulkitsen juutalaisten rakentaneen yhteisöllistä mielikuvaa vuosisatojen aikana temppelin paikasta tai pyhästä paikasta, johon paluuta kaivataan, vaikka paikassa ei asioita ja kohteita enää ole muutoin kuin ihmisten mielessä. Paikka on kuitenkin säilynyt mielikuvissa paikallaan historian ajallisista kerrostumista ja rakennuksien fyysisistä muutoksista huolimatta. Montefiore rakentaa kaupungin merkitystä juutalaisille ja sen juutalaista identiteettiä temppelin tukimuurilla, ”Siionin rauniolla”, joka sulkee sisälleen niin menneen kuin nykyhetken sekä myös tulevan lupauksen ennallistamisesta.

Werblowsky näkee juutalaisen tradition suhteen Jerusalemiin hyvin erilaisena kuin esimerkiksi kristittyjen, koska kiistattomasti pyhän kaupungin esihistoria on kiinteä osa varhaisen Israelin historiaa. Jerusalemin merkitys on osa juutalaista itseymmärrystä ja historiallista tietoisuutta ja sillä on vahvat juuret ”israelilaisiin” tunteisiin, uskoon ja teologiaan. Jerusalem on kaupunki, jonka Jumala on valinnut, ja tämän kaupungin valinta on tärkeä osa Jumalan liittoa Hänen kansansa kanssa, kuten on Hänen liittonsa Daavidin ja hänen ”siemenensä” eli jälkeläistensä kanssa. Hänen liittonsa on myös luonteeltaan pysyvä.<sup>103</sup> Tässä voi luonnollisesti kuulla kirjoittajan oman juutalaisen äänen, vaikka hänen ajatuksissaan historian suhteen on myös perää. Myös matkakertomuksissa tulevat voimakkaasti esiin juutalaisten historialliset siteet kaupunkiin ja sen menneisyyden antamat merkitykset vielä matkakertomuksienkin ajalla.

---

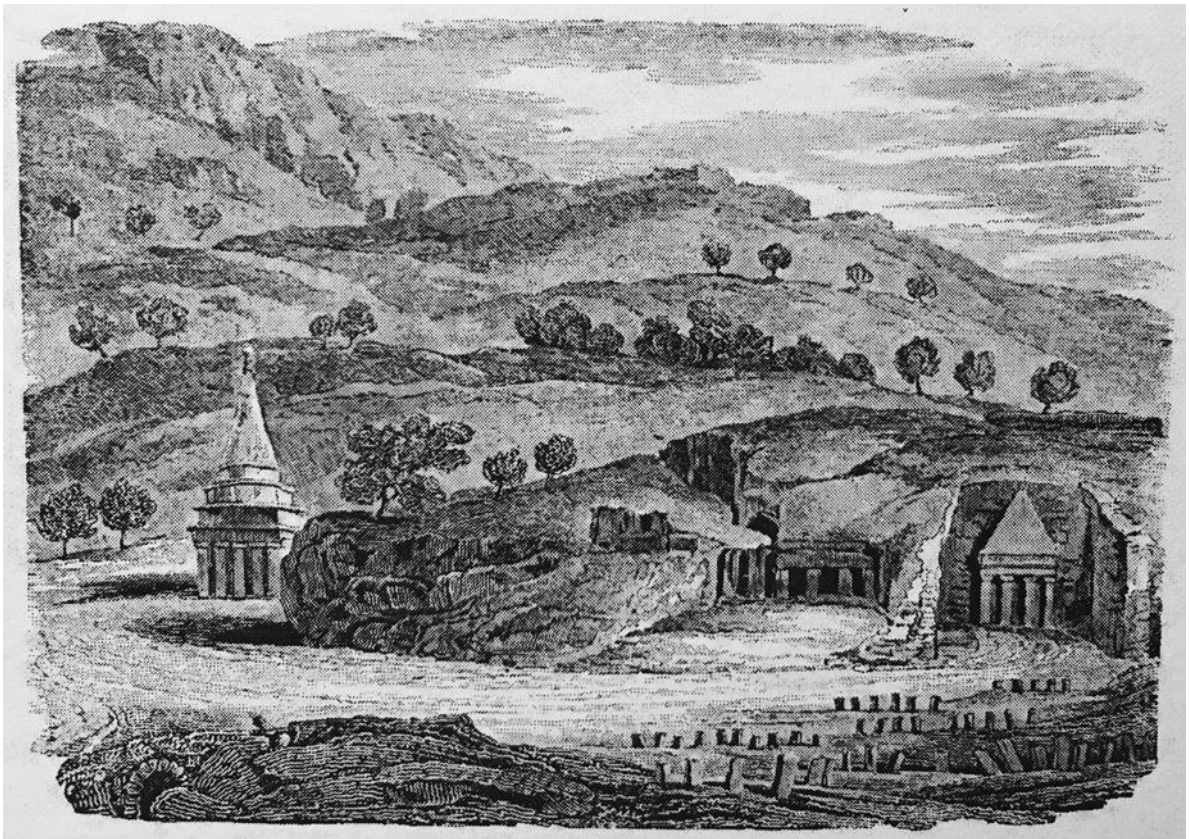
<sup>100</sup> Werblowsky 1997, 15-16.

<sup>101</sup> Werblowsky 1997, 19.

<sup>102</sup> Werblowsky 1997, 53.

<sup>103</sup> Werblowsky 1997, 15.

## 2.2. Esi-isien ja kuninkaiden hautapaikoille



Kuva 2. Jerusalemin muurien ulkopuolella olevia kallioihin hakattuja hautapaikkoja ja hautausmaa.<sup>104</sup>

Jerusalemin muurien sisäpuolella tai sen ulkopuolella muurien läheisyydessä sijaitsi erityisiä paikkoja, joissa matkailijat vierailivat, liittyipä heidän matkansa pyhiinvaellukseen tai tutkimusmatkaan. Erityisiä vierailupaikkoja juutalaisille oli kuningas Daavidin hauta, joka sijaitsi keskeisellä paikalla kaupungin muurien sisäpuolella, tai Josafatin laaksossa lepäävät juutalaisten esi-isät sekä monet kuninkaat haudoissaan. Tosin muutkin matkailijat kävivät näillä paikoilla, koska ne olivat omalla tavallaan erityisiä tai pyhiä paikkoja kaikissa kolmessa uskonnoissa. Matkailijat saattoivat käydä näissä paikoissa myös sen takia, että ne olivat omana aikanaan matkan kohteita, jotka täytyi nähdä käydessään kaupungissa. Näen tämän liittyneen etenkin kristityillä ja muslimeilla pyhiinvaellustraditioon, johon kuuluivat vierailut pyhillä paikoilla. Tämä saattoi myös liittyä matkakertomustraditioon, jossa matkakertomukset toimivat ”matkaoppaina”, joiden kanssa kuljettiin kaikilla pyhillä paikoilla tietyssä järjestyksessä.

Chateaubriand eteni matkakumppaninsa kanssa kaupungin muurien itäiseen kulmaan, josta he tulivat Josafatin laaksoon. Hän kertoo laakson kulkevan pohjoisesta etelään Öllyvuoren

<sup>104</sup> Buckingham 1821, 185.

ja Moorianvuoren välillä, ja Kidroninpuron virtaavan sen keskellä.<sup>105</sup> Chateaubriand valottaa Josafatin laakson historiaa kertoen, että laaksoa kutsutaan Kirjoituksissa myös Shaaven laaksoksi, Kuninkaan laaksoksi tai Melkisedekin laaksoksi, jossa Sodomian kuningas tuli tapaamaan Aabrahamia. Laaksoa on kuitenkin jälkeenpäin kutsuttu Josafatin laakson nimellä, koska tämä kuningas halusi rakennettavan sinne hautansa. Chateaubriand kertoo Josafatin laakson toimineen aina Jerusalemin hautausmaana, jossa tavataan kaukaisempien yhtä hyvin kuin nykyisimpienkin aikojen muistomerkkejä. Hänen mukaansa juutalaiset palaavat ”maailman neljältä kulmalta” sinne kuolemaan, ja vierasmaalainen myy heille niukan paikan maata peittämään heidän jäännöksensä heidän esi-isiensä maassa.<sup>106</sup> Hänen kuvauksestaan syntyy kuva paikan suuresta merkityksestä juutalaisille, joille on aina ollut tärkeää tulla haudatuksi Jerusalemiin ”isiensä maahan”.

Myös Abramsonin mukaan monet hurskaat juutalaiset ovat kautta aikojen kaivanneet asettua Siioniin, mutta monet myös ovat myös tunteneet tarvetta lähteä ajoissa kuolemaan sinne pyhälle maaperälle.<sup>107</sup> Parfitt kertoo, että iäkkäät juutalaiset halusivat tulla sinne nukahtamaan ”Aabrahamin helmaan” ja tulla haudatuksi pyhään maaperään, niin että heidän saapuessaan maahan osmaniviranomaiset kirjoittivat heidän passiinsa matkan kohteeksi: ”Kuolemaan Jerusalemiin”.<sup>108</sup> Tältä hautausmaalta hautapaikan saamiseen liittyi myös 1800-luvun alussa juutalaisuudessa laajasti levinnyt, Talmudiin perustuva *Gilgul*-uskomus, että Eretz Israelin ulkopuolella kuolleet juutalaiset ”pyörivät” maan alla hautapaikaltaan Pyhään maahan, jolloin tätä kuoleman jälkeistä piinaa haluttiin välttää.<sup>109</sup>

Chateaubriandin mielestä juutalaisten hautausmaan kivet näyttivät kuin vuorenjuurella olevilta ”roskakasoilta”, joista lähikylän vaivaisia taloja voi tuskin erottaa.<sup>110</sup> Hän kuvaa lohdutonta maisemaa kertoen kolmesta antiikkisesta muistomerkistä: Sakariaan, Josafatin ja Absalomin haudoista, jotka erottuvat silmiinpistävästi keskeltä tätä ”lohduttomuuden näyttämöä”. Hän ottaa suoran yhteyden lukijaansa kirjoittamalla: ”Voit kuvitella, että

---

<sup>105</sup> Chateaubriand 1812, 36. ”We advanced to the eastern angle of the wall of the city, and entered the valley of Jehoshaphat. It runs from north to south between the Mount of Olives and Mount Moria; and the brook Cedron flows through the middle of it. This stream is dry the greatest part of the year, but after storms, or in rainy springs, a current of a red colour rolls along its channel.”

<sup>106</sup> Chateaubriand 1812, 37.

<sup>107</sup> Abramson, 2002, 77.

<sup>108</sup> Parfitt 1987, 120.

<sup>109</sup> Parfitt 1987, 119.

<sup>110</sup> Chateaubriand 1812, 38-39. ”The stones in the Jews' cemetery look like a heap of rubbish at the foot of the Mount of Offence, below the Arabian village of Siloan, the paltry houses of which can scarcely be distinguished from the surrounding sepulchres.”

viimeinen pasuuna oli jo soinnut, ja että Josafatin laakso oli antanut takaisin kuolleen.”<sup>111</sup> Sen voi hänen mukaansa päätellä katsoessaan ”Jerusaleminkin autiutta, josta ei savua nouse, eikä ääniä lähde; näiden kukkuloiden eristyneisyyttä, jossa ei elävää olentoa ole nähty”<sup>112</sup> tai sen voi kuvitella ”kaikkien näiden hautojen raunioituneesta tilasta, jotka ovat kumottuina, rikottuina ja puoliavoimina”.<sup>113</sup> Nähdäkseni tässä Chateaubriandin pitkässä kuvauksessa juutalaisesta hautausmaasta ja sen muutamasta muistomerkistä on enemmän romantiikan ajan sentimentaalista retoriikkaa kuin paikan juutalaisen merkityksen ja identiteetin rakentamista. Hän kuitenkin rakentaa kuvaa juutalaisten lohduttomasta nykytilasta kuin menneisyyden surumielisenä hautamuistomerkkinä.

Buckinghamin kertomus vahvistaa Chateaubriandin tavoin Josafatin laakson hautausmaan merkitystä juutalaisille. Hän kertoo synagogassa juutalaisen opettajan Zachariaan sanoneen: ”Heidän kansansa suuri onni, hän lisäsi, oli kuolla Jerusalemissa, ja tulla haudatuksi Josafatin laaksoon.”<sup>114</sup> Tähän laaksoon liittyy Buckinghamin mukaan Israelin kansan profeetta Joelin ennustus viimeisistä ajoista. Hänen mukaansa riippumatta tämän laakson ylistyksestä muiden tärkeiden ja mielenkiintoisten tapahtumien kustannuksella, profeetta Joel oli valinnut sen Jumalan ja juutalaisten vihollisten välisen mittelön paikaksi. Hän kertoo profeetan sanoneen:

Sillä katso, niinä päivinä ja sinä aikana, kun minä tuon jälleen Juudan ja Jerusalemin vangitut, tahdon myös koota kaikki kansat ja tuoda heidät alas Josafatin laaksoon. Tahdon taistella siellä heidän kanssaan minun kansani ja perintöni Israelin tähden, jonka he ovat hajottaneet kansojen sekaan ja jakaneet maani.<sup>115</sup>

Tätä raamatunpaikkaa ovat Buckinghamin mukaan tulkinneet tässä solassa lepäävät niin hengelliset juutalaiset, kristityt kuin muslimitkin, aivan kuten tuhannet muut Kirjoitusten henkilöt, odottaen sitä sovellettavan sen kirjaimellisesta merkityksestä mystiseen; kuolleen ylösnousemukseen viimeisenä suurena päivänä. Hänen mukaansa tämän nimenomaisen uskomuksen takia nykyajan juutalaiset tallettavat luunsa Josafatin laaksoon, vaikka heidän esi-isänsä eivät ajatelleet ylösnousemusta tai tulevaa asemaansa tullessaan haudatuksi sinne. Saman toivon takia muslimit ovat jättäneet kiven töröttämään

---

<sup>111</sup> Chateaubriand 1812, 39. “You would imagine that the last trump had already sounded, and that the valley of Jehoshaphat was about to render up its dead.”

<sup>112</sup> Chateaubriand 1812, 39. “From the dullness of Jerusalem, whence no smoke rises, no noise proceeds; from the solitude of these hills, where no living creature is to be seen;”

<sup>113</sup> Chateaubriand 1812, 39. “From the ruinous state of all these tombs, overthrown, broken, and half open.”

<sup>114</sup> Buckingham 1821, 257. “The great happiness of their people, he added, was to die at Jerusalem, and to be buried in the valley of Jehoshaphat.”

<sup>115</sup> Buckingham 1821, 191. “For behold, in those days, and in that time, when I shall bring again the captivity of Judah and Jerusalem, I will also gather all nations, and will bring them down into the valley of Jehoshaphat, and will plead with them there for my people and for my heritage Israel, whom they have scattered among the nations, and parted my land.”



Jerusalemiin itäisestä muurista profeettaansa varten, jonka he väittivät tulevan istumaan sillä kivellä ja kutsumaan koko maailman tuomiolle täällä. Kristitty pyhiinvaeltaja vetää ehkä yhteen kaikki paikan esittämät synkät mielikuvat, mutta ajatellessaan tämän teatterin mitätöntä kokoa niin suurelle näyttämölle, hän voi todeta: ”Joku voisi sanoa, että tuomion pasuuna on jo soinnut ja kuolleet ovat nousseet Josafatin laaksossa.”<sup>116</sup> Buckingham näyttää tässä osoittavan tietämystään laaksoon liittyvistä eri uskontojen traditioista ja viittaavan myös edeltäjiinsä Chateaubriandiin, jonka kuvauksessa myös viimeinen pasuuna oli jo soinnut. Hän luo paikan merkitystä juutalaisille osoittamalla eroja eri uskontojen traditioissa ja vertaamalla eri uskontojen näkemyksiä paikasta.

Montefiore seurueineen lähti aikaisin aamulla ratsastukselle Josafatin laaksoon. He kiersivät ensin kaupungin muurien ympäri, ja jatkoivat reittiä tietä leikkaavalle Kidroninpurolle, joka hänen kuvauksessaan ”kerran kuohui synkkien vesien sameana virtana sopien tulevien surujen tunnukseksi, mutta nyt kivisenä kuivana uomana”.<sup>117</sup> Pian sen jälkeen he tulivat Sakariaan haudalle, jota Montefiore ihastuneena kuvaa:

Meihin iski sen arkkitehtuurin ylittävä kauneus ja ihana säilynyt kunto sen oltua altistettuna auringolle ja myrskyille yli kahdentuhannen vuoden ajan. Absalomien muistomerkki ja Josafatin hauta olivat yhdenvertaisesti meidän ihailumme kohteita.<sup>118</sup>

Tästä kuvauksesta syntyy mielikuva arkkitehtonisesti hienoista ja hyvin säilyneistä muistomerkeistä, josta hän vielä jatkaa romanttisen mielikuvan muodostamista: ”Lukemattomat muut haudat hepreankielisine kirjoituksineen olivat siroteltuina pitkin laaksoa”, joka hänen mukaansa oli ”niin sopiva alue inspiroimaan suloista ja herkkää melankoliaa - -”.<sup>119</sup> Montefiore näkee ja ehkä etsikin tästä juutalaisille tärkeästä paikasta kohteineen melankolista mennyttä kauneutta ja kivisten muistojen kestävyyttä, rakentaen paikan juutalaista identiteettiä menneisyyden varjoista romantiikan hengessä.

Täysin päinvastainen mielikuva paikasta syntyy Pfeifferin kertomuksessa Josafatin laaksosta, joka näyttäytyy siinä vähemmän ihastusta herättävänä hautausmaana.

---

<sup>116</sup> Buckingham 1821, 185. "One might say that the trumpet of judgment had already sounded, and that the dead were about to rise in the valley of Jehoshaphat."

<sup>117</sup> Montefiore 1885, 285. "once pouring its turbid stream of gloomy waters, fit emblem of coming sorrows, but now a dry bed of stones."

<sup>118</sup> Montefiore 1885, 285. "We were struck with the exceeding beauty of the architecture and its wonderful state of preservation, after having been exposed to the suns and storms of more than two thousand years. Absalom's monument, and the tomb of Jehoshaphat were equally objects of reverential admiration."

<sup>119</sup> Montefiore 1885, 285. "Numberless other tombs, with Hebrew inscriptions, were strewn about the valley, a region so fitted to inspire a sweet and tender melancholy - -."

Josafatin laaksosta löydämme monia antiikin ja nykyajan hautoja. Vanhin näistä haudoista on Absalomin; pieni temppeli kallion kyljessä, mutta ilman sisäänkäyntiä. Toinen on Sakariaan hauta, myös hakattuna kallioon, ja jakautuneena kahteen osastoon. Kolmas kuuluu kuningas Josafatille, ja on pieni ja merkityksetön; sitä voisi melkein kutsua pelkäksi kiveksi. On monia muitakin kallioon hakattuja hautoja. Tästä paikasta saavutamme juutalaisten hautausmaan.”<sup>120</sup>

Pfeifferin mainitsemat haudat ovat samoja kuin Montefioren ihastelemat muinaisten israelilaisten merkkihenkilöiden tai kuninkaiden haudat. Hänen kuvauksessaan Josafatin laakson hautamuistomerkeistä muodostuu varsin mitätön kuva, eikä hän anna niille mitään merkityksiä. Tuskin haudat ovat kuitenkaan ehtineet rapistua heidän matkojensa välisenä aikana, vaikka Pfeiffer näkeekin ne muutamaa vuotta myöhemmin kuin Montefiore. Tämä johtaa pohtimaan, liittyykö näiden kuvausten ero enemmän kertojien taustaan vai tavoitteeseen muodostaa kertomus tietystä näkökulmasta kertovaksi. Molempien kertomusten tyyli on yleisesti ottaen yhtä tunnepitoinen, ja molemmat kirjoittivat yksityistä matkakertomusta, josta ainakaan Pfeiffer ei kustantajansa mukaan tavoitellut julkaistavaa. Siten kertomusten erilainen painotus voisi liittyä kuitenkin Montefiorella paikan merkittävyyden korostamiseen juutalaisille. Ehkä tässä näkyvät molempien matkakirjoittajien paikkaan kohdistuneet odotukset, jotka Pfeifferillä realisoituvat pettymyksen ilmauksena merkityksettömien murikoiden takia, kun taas Montefiore näkee sen, minkä haluaakin nähdä: juutalaisten romanttisen menneen säilyneet muistomerkit.

Buckinghamkin käy Sakariaan haudalla sekä muilla haudoilla kertoen niistä:

Näihin monumentteihin liitetyt termit ”huikea”, ”hämmästyttävä”, ”valtava” *et cetera*, ovat varmasti liioiteltuja, minkä niiden annetut mittasuhteet parhaiten osoittavat. Ei myöskään väite, että tämä viimeinen on ”kaikkiaan hyvin kaunis”, ole yhtään sopivampi. Mitoiltaan ne ovat antiikin pienimpien hautojen joukossa; tyyliltään siveettömiä ja barbaarisia; ”niiden hakatuissa kammioissa” ei ole myöskään mitään ”mahtavaa luonnetta.” Siten on vaikea uskoa, että yksistään niiden kaikista muista havainnoista erillään oleva ulkomuoto, osoittaisi lukuisan, kukoistavan ja vaikutusvaltaisen kansan mennyttä olemassaoloa.”<sup>121</sup>

Tässä Buckingham ilmaisee, että hänen ehkä kuulemansa kuvaukset juutalaisten esi-isien hautapaikkojen mahtavuudesta ovat reilusti liioiteltuja, ja etteivät ulkomuodoltaan pienet ja barbaariset hautakivetkään viittaa millään tavalla juutalaisen kansan kukoistavaan menneisyyteen. Näin hänkin rakentaa kontrastista kuvaa paikkojen juutalaisesta

---

<sup>120</sup> Pfeiffer 1853, 120-121.

<sup>121</sup> Buckingham 1821, 196. ”The terms ”immense,” ”prodigious,” ”enormous” &c.\* when applied to these monuments, are certainly misplaced, as their measurements, which are given, will best prove ; nor is the assertion, that this last is ”altogether very beautiful,” any more appropriate. In their dimensions, they are among the smallest of ancient tombs; in design, they are unchaste and barbarous; nor is there anything of ”a marvellous nature in their hewn chambers;” so that it is hardly true that their appearance alone, independently of every other consideration, denotes the former existence of a numerous, flourishing, and powerful people.”

identiteetistä rappioituneena nykyisyytenä kaukana menneen loistosta ja gloriasta.

Nämä paikkojen kuvaukset kertovat paikkojen monimerkityksisyydestä tai paikan moneudesta, josta myös maantieteilijä Seppo Knuuttila kirjoittaa. Yksi paikka voi pitää sisällään merkityksiä eri uskontokunnille, kirkkokunnille ja yksilöille henkilökohtaisesti. Paikan moneus kulttuurintutkimuksen käsitteenä vaikuttaa kuvalta, jossa merkityksiä heijastavien kappaleiden määrä on vakio, mutta kappaleet voivat sijoittua monin eri tavoin suhteessa toisiinsa. Sama paikka voi siten merkitä eri asioita eri henkilöille, koska jokaisella paikan kokijalla on henkilökohtaisia kokemuksia erilaisista ja eritasoisista paikoista, sekä niihin liittyvistä tunnesidoksista.<sup>122</sup> Knuuttilan tavoin näen, että vaikka näillä hautapaikoilla kuolleineen on omat konkreettiset ja pysyvät sijaintinsa, ne saavat silti merkityksensä nimenomaan elämästä ihmisten kokemusten ja kertomusten välittämänä. Niiden kautta nämä paikat säilyvät, vaikka ne voivat olla niin osoitettavissa olevia konkreettisia paikkoja kuin keksittyjä, mielikuviin rakennettujakin. Näkisin matkailijoiden tuottavan paikan merkityksiä kertomuksissaan ja rakentavan paikkojen identiteettiä luomalla menneisyyteen perustuvia mielikuvia mutta myös osoittamalla merkittävien paikkojen konkreettisia ja fyysisiä ilmentymisiä. Matkailijat näyttävät luovan merkityksiä omista lähtökohdistaan, kuten Benjamin ja Montefiore omasta juutalaisuudestaan käsin.

### 2.3. Juutalaiskorttelin yhteisö

Jerusaleminkin kaupunki on melko vilkas, erityisesti köyhän näköinen basaari ja juutalaisten kortteli; jälkimmäinen osa kaupunkia on hyvin tiheään asuttu, ja löyhkää kuvaamattoman pahaa hajua; ja täällä rutto vie aina ensimmäiset uhrinsa.<sup>123</sup>

Näin Pfeiffer kuvailee juutalaiskorttelia katsellessaan Jerusalemia Öllyvuorelta, josta on parhaat näkymät kaupunkiin kuten hän kertoo: ”Öllyvuorelta voi erottaa kaikki luostarit ja eri korttelit; roomalaiskatolisten, armenialaisten, juutalaisten, kreikkalaiskatolisten.”<sup>124</sup> Pfeifferin kertomuksessa juutalaisten kortteli näyttäytyy köyhänä ja liikakansoitettuna ollen näkyvä ja haiseva osa kaupunkia. Tässä hän yhtyy monien muiden matkakirjoittajien kertomuksiin Jerusaleminkin juutalaisten alennustilasta ja puutteesta vuosisadan ensimmäisellä puoliskolla.

---

<sup>122</sup> Knuuttila 2006, 7.

<sup>123</sup> Pfeiffer 1853, 120. ”The town of Jerusalem is rather bustling, particularly the poor-looking bazaar and the Jews quarter; the latter portion of the city is very densely populated, and exhales an odour offensive beyond description; and here the plague always seizes its first victims.”

<sup>124</sup> Pfeiffer 1853, 119.

Tästä juutalaisten alennustilasta ja hädänalaisuudesta kirjoittaa Abramson. Hänen mukaansa 1800-luvun puoliväliin asti juutalaisten tilanne oli raskas *Eretz Israelissa*<sup>125</sup>. Juutalaiset kärsivät rutosta, ryöstämisestä ja sorrosta sekä myös kohtuuttomasta verotuksesta muslimien ja turkkilaisen hallinnon taholta, ja nämä johtivat äärimmäiseen puutteeseen. Pyhältä maalta levisi viestejä ja uutisia diasporaan, muualla asuvien juutalaisten keskuuteen, jatkuvasta hädästä vanhassa *Yishuvissa* eli Eretz Israelin juutalaisyhteisössä, ja juutalaisten emissaarit pyysivät avustusrahastoja tukemaan siellä elävää juutalaisyhteisöä.<sup>126</sup> Juuri tähän juutalaisten hädänalaiseen tilaan Montefioret halusivat vaikuttaa matkoillaan.

Myös juutalaisuuden historian professori Jacob Barnai kertoo Jerusalemin juutalaisyhteisön vaikeuksista osmanihallinnon aikana koskien lähinnä 1700-luvun Jerusalemiä, mutta on todennäköistä muiden lähteiden valossa, ettei tilanne osmanihallinnossa ollut muuttunut 1800-luvun alkuvuosikymmenillä juurikaan. Barnain mukaan vähemmistöyhteisöjen ja kaupungin viranomaisten ja merkkihenkilöiden välinen yhteydenpito oli tarkoin määriteltyä. Juutalaiset joutuivat kosketuksiin hallinnon kanssa sen tähden, että heidän piti tuoda määrääjain huomattavat summat veroja, maksuja ja lahjuksia. Nämä maksut, kuten lahjukset, olivat tulleet tunnetuiksi "tavanomaisena verona" koko osmani-imperiumissa. Virkailijat, jotka vastaanottivat näitä "veroja", maksoivat vastaavia maksuja yläpuolellaan hierarkiassa oleville viranomaisille. Juutalaiset lainasivat huomattavia summia Jerusalemin arabeilta tasapainottaakseen yhteisönsä budjettia, koska nämä kulut olivat erittäin suuria, eivätkä lainat ja muilta juutalaisilta saadut ehdolliset lahjoitukset kattaneet kuluja.<sup>127</sup> Juutalaiset joutuivat siten maksamaan *dhimmin*<sup>128</sup> asemastaan ja maksujen ankaruus aiheutti taloudellista ahdinkoa juutalaisyhteisölle.

Montefioret olivat tunnettuina hyväntekijöinä odotettuja vieraita Jerusalemin juutalaisyhteisöön, joka oli valmistellut heidän saapumistaan kaupunginosaan suuren väkijoukon keskelle. Montefiore oli juuri tullut seurueineen Kansojenportista kaupunkiin, jonka kapeiden ja irtokivien peittämien katujen varsilla oli rappeutuneita talojen raunioita. Seurueen oppaat olivat kiireisiä pitäessään loitolla tungeksivia ihmisiä varotoimenpiteenä "tartunnan vaaraa" vastaan. Hän kertoo: "Läpäistyämme basaarin, astuimme sisään kaupungin juutalaiskortteliin, ja joka näyttäytyi puhtaimpana kaikesta, minkä läpi olimme

---

<sup>125</sup> "Eretz Israel" hepreankieliset sanat tarkoittavat "Israelin maata", joksi juutalaiset kutsuivat Palestiinan aluetta parintuhannen vuoden ajan ennen Israelin valtion perustamista.

<sup>126</sup> Abramson 2002, 77.

<sup>127</sup> Barnai 1994, 1.

<sup>128</sup> "Dhimmi" eli arabiankielinen "Ahl al-Dhimma" tarkoittaa suojeltua.

kulkeneet.”<sup>129</sup> Kuvauksesta voi nähdä ruton uhan häälyvän seurueen liepeillä, mutta sillä ei näyttänyt olevan hätää oppaiden suojeluksessa. Ehkä tahattomastikin hänen kuvauksestaan muodostuu kuitenkin kontrasti muun ränsistyneen kaupungin ja ”puhtoisin” juutalaiskorttelin välille, päinvastoin kuin Pfeifferin kuvauksesta muutamaa vuotta myöhemmin. Kenties Montefiore halusi muodostaa positiivisempaa mielikuvaa oman uskontonsa paikasta, vaikka toisaalta hiukan ristiriitaisesti hänen olisi kannattanut rakentaa kuvaa juutalaisten kurjuudesta saadakseen myötätuntoa Euroopassa asuvalta juutalaisyhteisöltä varojen keräämiseen Pyhälle maalle, koska hänen miehensä oli maassa nimenomaan saadakseen parannuksia maan juutalaisyhteisön elämään.

Juutalaiskorttelissa Montefioren seuruetta odotti järjestetty tervetuliaistapahtuma, joka oli vetänyt kaduille ja talojen huipuille valtavan katsojajoukon. Joka paikkaan oli ahtautunut lapsia ja hunnutettuja naisia. Hän kuvaa tapahtumaa: ”Musiikkiyhtyeet ja laulajien kuorot toivottivat meidät tervetulleiksi sävelmillä, jotka oli sävelletty tapahtumaa varten - -.”<sup>130</sup> Kun he saapuivat synagogaan, heidän seurassaan ollut kuvernööri astui heidän kanssaan sisään hartauteen. Kuvernööri ohjeisti upseerinsa huolehtimaan Montefioren ryhmästä sen palatessa takaisin leiriin. Heidät kutsuttiin Toorakääröjen lukemiseen, ja Montefiore itse sai kunnian sytyttää neljä lamppua alttarin edessä ja asettaa kellot *Sepherin* eli Toorakääröjen päälle. Saatuaan siunaukset synagogassa he kävivät peräkkäin kolmessa muussa portugalilaisessa ja kahdessa saksalaisessa synagogassa. Yksi uusi synagoga ja kymmenen taloa olivat vain osittain rakennettuja, koska ne olivat jääneet varojen puutteessa kesken. Kussakin hartauspaikassa heille toivotettiin siunauksia, eikä Montefiore voinut kuvitella vaikuttavampaa tai ihastuttavampaa näkyä kuin nyt nähty.<sup>131</sup> Hän tutustui kaupungin juutalaisyhteisön kokoontumispaikkoihin erityyppisissä synagogissa. Hänen kohtaamansa ihmiset juutalaiskorttelissa kuuluivat paikalliseen juutalaisyhteisöön, jossa oli pääasiassa portugalilaisissa synagogissa käyviä *sefardeja*<sup>132</sup>, ja saksalaisissa synagogissa käyviä *askenaseja*<sup>133</sup>. Kaikissa synagogissa he saivat siunauksia, jotka tekivät Montefioreen suuren vaikutuksen.

---

<sup>129</sup> Montefiore 1885, 291. ”Having passed through the bazaar, we entered the Jewish quarter of the town, and which appeared the cleanest of any we had traversed.”

<sup>130</sup> Montefiore 1885, 291. ”Bands of music, and choirs of singers welcomed our arrival with melodies composed for the occasion - -.”

<sup>131</sup> Montefiore 1885, 291.

<sup>132</sup> Sefardi-juutalaiset, alkuperä Iberian niemimaalla Espanjan ja Portugalin alueella.

<sup>133</sup> Askenasi-juutalaiset, alun perin keskiajan saksankieliseltä alueelta peräisin, myöhemmin Puolasta ja Itä-Euroopasta.

Kuvauksesta voin nähdä Montefioren kohdanneen kaupungin juutalaiskorttelin asukkaita, joiden kanssa hän jakoi yhteisen kokemuksen synagogissa. Taidehistorian ja naistutkimuksen tutkija Kirsi Saarikangas kirjoittaa kaupunkitilan merkityksien muodostuvan juuri henkilökohtaisen ja yhteisesti jaetun kohtaamisesta. Paikkojen merkitykset kerrostuvat niin niissä käyvien ihmisten henkilökohtaisista kokemuksista ja muistoista kuin myös niissä asuvien ihmisten kohtaamisista ja historioista. Siten muistot ja kokemukset ovat kerrostuneet kaupungin jokaiselle kävijälle ja asukkaalle.<sup>134</sup> Mielestäni paikan merkitys juutalaisille syntyy Montefioren kuvauksessa sosiaalisuuden kautta yhteisön kohtaamisessa, yhteisön toimintaan liittymisessä sekä yhteisesti jaetussa kokemuksessa tulevine muistoineen.

Kohtaamisista paikallisen yhteisön kanssa kertoo myös Buckingham kuvatessaan saapumistaan juutalaiskortteliin. Kun hän matkakumppaneineen tuli sisään kaupungin ”juutalaisten asuttamaan kortteliin”, he tapasivat siellä ”tämän kansan joukkoa” keskustellen aina hepreaksi. Buckinghamin mukaan siellä oli ”köyhyyden vaikutelma”, ja heitä itseään leimasivat vaatetuksen ja piirteiden samat omaleimaisuudet kuin kaikilla muilla juutalaisilla, joita hän oli nähnyt kautta idän.<sup>135</sup> Hän mainitsee myöhemmin, että vaikka monet juutalaiset tulivat tänne eri puolilta maailmaa, heidän fysionomiansa oli silmiinpistävän kansallista kuin he kaikki olisivat polveutuneet ”yhdestä yhteisestä isästä”.<sup>136</sup> Buckingham vahvistaa jo 1820-luvulla myöhempien matkailijoiden, kuten häntä parikymmentä vuotta myöhemmin matkanneen Pfeifferin rakentamaa kuvaa Jerusalemin juutalaisesta identiteetistä, joka näyttäytyy yhteisön ja paikan fyysisessä olemuksessa köyhyytenä ja surkeutena.

Buckingham kävi matkakumppaninsa kanssa perjantaisen sapattiaamun jumalanpalveluksessa synagogassa. Hän kuvaili yksityiskohtaisesti arkkitehtuuria, juutalaisten vaatetusta, jumalanpalveluksen toimintaa sekä kohtaamiaan ihmisiä. Hän keskusteli synagogassa vanhan rabbin, *Moallim*<sup>137</sup> Zachariaan kanssa, joka kertoi olevansa kuvernöörin pankkiiri ja juutalaisten johtaja. Tämä sanoi jättäneensä Livornon viidentoista ikäisenä päättääkseen päivänsä Jerusalemissa ja hän oli ollut siitä asti täällä ollen nyt lähes kuudenkymmenen vuoden ikäinen.<sup>138</sup> Buckingham oli kiinnostunut ottamaan selvää juutalaisten jumalanpalvelusmenoista, ja *Moallim* Zacharias toimi auliina oppaana

---

<sup>134</sup> Saarikangas 2002, 55.

<sup>135</sup> Buckingham 1821, 241-242.

<sup>136</sup> Buckingham 1821, 257.

<sup>137</sup> *Moallim* tarkoittaa turkiksi opettajaa.

<sup>138</sup> Buckingham 1821, 254.

opettaen ja selittäen juutalaisten tapoja. Tämä vanha rabbi eli opettaja toimi myös yhdessä aikansa juutalaisten perinteisissä ammatissa pankkiirina. Buckinghamin monisivuinen selonteko synagogasta kertoo mielestäni enemmän hänen kiinnostuksestaan tutkia paikan arkkitehtuuria ja kulttuurisia käytäntöjä kuin halusta antaa lukijalle kuva erityisesti juutalaisesta yhteisöstä.

Buckingham kertoo Moallim Zachariaan selostuksen juutalaisyhteisöstä. Hänen mukaansa koko seurakunnassa oli noin viisisataa miestä ja poikalasta ja lähes kahdeksansataa naista ja tyttölasta. Moallim Zachariaan mukaan koko Jerusalemissa ei ollut tuhattakaan miespuolista juutalaista, mutta siellä oli vähintään kolmetuhatta naispuolista. Tämä ero oli Zachariaan mukaan mahdollinen siksi, etteivät miespuoliset juutalaiset tulleet kaupunkiin, vaan ainoastaan sellaiset, jotka tyytyivät elämään köyhästi tai joilla oli rahaa toimeentuloonsa. Paikassa ei harjoitettu kaupankäyntiä, joten kaikki olivat rabbeja tai ”Herran kartanoiden” asukkaita, opiskelijoita tai hurskaita henkilöitä. Kaupunkiin oli kuitenkin kerääntynyt kaikista maista leskiä, joilla oli ajatuksenaan etsiä siellä yhdessä elinkeinoja sekä työskentelymahdollisuuksia.<sup>139</sup> Ehkä tätä sukupuolijakaumaa ja miesten vähäisempää määrää selittää osmanihallinnon määräys, että Palestiinaan ei saanut muuttaa kuin lähinnä vain vanhoja miehiä, kuten Israelin tutkimuksen professori Jacob Barnai kertoo olleen jo 1700-luvulla.<sup>140</sup> Kenties leskien oli helpompi ansaita elantoaan Jerusalemissa kuin muualla, koska siellä saattoi olla mahdollisesti saatavilla edes jotakin taloudellista tukea tai elinkeinoja juutalaisyhteisön suojissa. Tämän kertomuksen perusteella paikallisista juutalaisista muodostuu kuva, etteivät he tehneet toimeentulonsa eteen juurikaan mitään. Toimeentuloon ei ehkä ollut mahdollisuuksia kaupankäynnin puuttuessa, josta kaupunkien juutalaiset yleensä muualla Lähi-idässä tai Euroopassa saivat elantonsa. Naispuolisia juutalaisia oli Buckinghamin kertoman mukaan kolme kertaa enemmän kuin miespuolisia. Leskien yhteiset toimeentulohankkeet eivät ilmeisesti nekään tuottaneet tulosta, koska koko juutalaisyhteisö eli puutteessa ja köyhydessä.

Juutalaisyhteisön puutteeseen odotettiin kuitenkin vastausta diasporajuutalaisten vaikutusvaltaiselta henkilöltä, josta Benjamin kertoo: ”Jalosydäminen mies, jonka nimi on mainittu kiitollisuudella ja kunnioituksella uskonyhteisössämme, on itse ollut Palestiinassa

---

<sup>139</sup> Buckingham 1821, 257.

<sup>140</sup> Barnai 1994, 1.

kansamme keskuudessa. Tarkoitan Lontoon Sir Moses Montefiorea”.<sup>141</sup> Benjamin kertoo Montefioren itse perustaneen hyväntekeväisyysjärjestöjä Jerusalemiin ja mainitsee myös matkakirjailija rouva Montefioren kiittäen hänen arvostetun miehensä hurskautta ja hänen vaimonsa väsymätöntä hyväntahtoisuutta, jotta juutalaisten tila Jerusalemissa voi tulla ajan mittaan ”vähemmän kurjaksi”.<sup>142</sup> Benjamin kertoo myös, että vuosittaisen almunannon vanha järjestelmä oli pakostakin lopetettu vain vähän hyödyttävänä. Sen sijaan tarkoituksena oli nostaa Palestiinan juutalaiset asukkaat alennustilastaan työn avulla, joka oli aloitettu suurella innostuksella ja varovaisuudella. Juutalaisten suojelemisen ohella oli välttämätöntä ennen kaikkea täyttää heidän ruumiilliset tarpeensa. Työn tarkoituksena oli herättää heidän omanarvontunteitaan ”ohjeistuksilla ja henkilökohtaisilla ponnistuksilla”.<sup>143</sup>

Juutalaiselle Benjaminille Jerusalem näyttäytyy menneenä, kerran mahtavana kaupunkina mutta nykyisin kaiken kansan sulatusuunina: ”Kerran niin kukoistavaa ja vaurasta Jerusalemiä, joka oli sittemmin kauan aikaa tuhoutunut ja lohduton, asuttavat nyt ihmiset kaikista ilmansuunnista.”<sup>144</sup> Massey puhuu myös paikasta sulatusuunina, kun globalisaation ja maailmanlaajuisen muuttoliikkeen myötä maahanmuuttajat tullessaan tuovat paikkaan eri kulttuureja ja omia suhdeverkostojaan, jolloin vanha ja vakiintunut paikallisten yhteisö näyttää hajoavan.<sup>145</sup> Tulkitsen, että Benjamin saattaa nähdä Jerusalemin olleen mahtavuuden aikoinaan vakiintunut juutalaisten yhtenäiseksi kaupungiksi, joka sittemmin tuhoutui, ja nyt se on eri maista tulleiden ihmisten asuttama. Vaikuttaa siltä, että menneen Jerusalemin kukoistuksen tilalle tulleiden eri kulttuurien yhteisöjen myötä vanha vakiintunut juutalaisten Jerusalem on hajonnut ja sen myötä juutalaiset ovat joutuneet ahdinkoon.

Chateaubriand mainitsee lyhyesti monikymmensivuisen juutalaishistoriansa keskellä vierailunsa juutalaiskortteliin. Hän saapui basaarin oikealta puolelta, temppelin ja Siioninvuoren välistä juutalaisten kortteliin. Hänen mukaansa juutalaiset olivat kestäneet siellä Pashan hyökkäykset ”köyhyhteensä linnoittautuneina”. ”He esiintyivät täällä ryysyihin kietoutuneina istuen Siionin pölyssä, etsien heitä ahmivia syöpäläisiä ja pitäen

---

<sup>141</sup> Benjamin 1859, 34. “A noble hearted man, whose name is ever mentioned with gratitude and veneration by our brethren in the faith, has been himself in Palestine among our people. I mean Sir Moses Montefiore, of London.”

<sup>142</sup> Benjamin 1859, 34.

<sup>143</sup> Benjamin 1859, 34. “To awaken in them, by instruction and by personal exertion, a feeling of their own worth.”

<sup>144</sup> Benjamin 1859, 19. “Jerusalem, once so flourishing and prosperous, then for a long time demolished and desolate, is now inhabited by people of all climes.”

<sup>145</sup> Massey 2008, 51.



katseensa kiinnitettynä temppeliin.” On myös havaittu, että ”ulkomaalaiset juutalaiset, jotka järjestävät asuinpaikakseen Jerusalemin, elävät vähän aikaa”,<sup>146</sup> kertoo Chateaubriand. Myös Chateaubriandin kuvauksesta syntyy mielikuva juutalaisten köyhyyden ja kurjuuden ilmentymistä. Kuitenkin alennustilastaan huolimatta ja syöpäläisten syöminäkin, juutalaisille oli tärkeää nähdä temppeli, jota ei fyysisesti enää ollut. Tämä saa jälleen pohtimaan paikan merkittävyyttä, jonka rakentamiseen riittää tieto pyhässä paikassa olemisesta; paikasta, jota muistetaan ja kuvitellaan.

Ali Bey kertoo Jerusalemin kaupungin väestöstä, että siellä on enemmän kuin 7000 muslimia sekä enemmän kuin 20 000 kristittyä eri uskontokunnista, mutta siellä on myös ”vähän” juutalaisia.”<sup>147</sup> Hänen matkakertomuksensa lukujen sisällön kuvauksissa mainitaan juutalaisten synagoga, joka kyseisessä luvussa jää kuitenkin yhteen lauseeseen. Sen mukaan Ali Bey ei tiedä, onko juutalaisilla kaupungissa enemmän kuin yksi synagoga.<sup>148</sup> Hän käy kuitenkin muslimien temppelissä käynnin jälkeen yhdessä synagogassa ja kuvailee synagogassa näkemäänsä:

Köyhä kansa! Viheliäinen rakennus, tai ennemmin parakki, muodostui kolmesta tai neljästä huoneesta, joiden laipioita voi koskea kädellä; pihamaa vielä pienempi, kokonaisuus peittynyt hämähäkinseitteihin ja saastan, muodostaa Jaakobin lasten nykyisen temppelin, Salomon perilliset ja jälkeläiset! Löysin sieltä joitakin juutalaisia, jotka lausuivat rukouksia tämän hökkelin eri nurkissa, mutta kokonaisuus oli niin kurja, melankolinen, likainen, ja inhottava, että peräännyin kiireesti.<sup>149</sup>

Ali Beyn kertomus vahvistaa entisestään mielikuvaa juutalaisten kurjuudesta. Hän viittaa juutalaisten menneeseen asemaan esi-isien ja kuninkaiden jälkeläisinä, jotka nyt ovat vajonneet saastan keskelle. Eivätkö juutalaiset arvosta pyhää kaupunkiaan ja menneisyyttään niin paljon, että edes siivoaisivat jumalanpalvelustilansa? Hänen kuvauksestaan voi lukea paheksuntaa loistokkaan Temppelin rakentajan jälkeläisiä kohtaan ”nykyisen temppelin” takia, joka tällaisena ”hökkelitemppelinä” symboloi muinaisen loistokkaan temppelin ja kansan täydellistä hävitystä. Tulkitsen Ali Beyn paheksunnasta rakentuvan paikan juutalaisen identiteetin niin henkiseksi kuin fyysiseksi alennustilaksi. Toisaalta Ali Beyn kuvaama synagoga poikkeaa kaikessa kurjuudessaan myöhemmissä

---

<sup>146</sup> Chateaubriand 1812, 81-82. ”It has been observed that the foreign Jews, who fix their residence at Jerusalem, live but a short time.”

<sup>147</sup> Ali Bey 1816, 276-277.

<sup>148</sup> Ali Bey 1816, 277, 252.

<sup>149</sup> Ali Bey 1816, 272-273. ”Poor people! A wretched building, or rather barrack composed of three or four rooms, the ceilings of which may be touched with the hand; a court-yard still smaller, the whole covered with cobwebs and filth, constitutes the Present Temple of the children of Jacob, the heirs and descendants of Solomon! I found there some Jews who were reciting prayers in the different corners of this hovel, but the whole was so miserable, melancholy, dirty, and disgusting, that I hastily withdrew.”

matkakertomuksissa mainituista synagogista, joita Montefiore ja Buckingham kuvaavat. Näyttää siltä, että myöhempinä vuosikymmeninä juutalaisten olot parantuivat Ali Beyn käynnin ja myös 1800-luvun ensimmäisen vuosikymmenen jälkeen.

Saattoi myös olla tapahtunut yhteiskunnallista muutosta, joka vaikutti matkailijoiden käsityksiin paikasta. Masseyn mukaan käsitykset paikoista ja niiden merkityksistä saattavat vaihdella. Eri yhteiskunnalliset ryhmät voivat hahmottaa paikkaa eri tavalla, jolloin kysymyksessä onkin, miten maailmaa rakennetaan ja kuvitellaan ja miten paikkaa representoidaan. Maailma on voinut muuttua tai eri yhteiskunnallisten ryhmien tavat nähdä paikkaa ovat voineet muuttua.<sup>150</sup> Ehkä eri uskontoiset matkailijat hahmottivat paikkaa omista lähtökohdistaan; juutalaiset muistellen ja kuvitellen menneitä esi-isiensä paikkoja, vaikei niitä sellaisenaan enää ollut kuin kertomuksissa ja mielikuvissa; kristityt ja muslimit taas näkivät juutalaisessa Jerusalemissa muutoksen selvemmin rappiona entisestä loistosta. Kenties juutalaiset tavoittelivat oikeutusta pyhille paikoilleen maan historialla ja juutalaisesta menneisyydestä kertomalla, koska he olivat tuolloin alas painetussa asemassa kaupungissa ja maassa.

Kristityillä taas ei ollut tuohon aikaan syitä nähdä juutalaisten historiaa liitettyinä kaupungin tai paikkojen pyhyyteen kristityille, jolloin kontrastin luomisessa juutalaisten menneen loiston ja nykyisen kurjuuden välille sekä karun todellisuuden paljastamisessa juutalaisille tärkeistä paikoista, saattaa taustalla olla pitkän aikaa kristinuskossa esiintynyt näkemys, jonka mukaan kristillinen kirkko on korvannut juutalaiset ”valittuna kansana”. Tämän ajatuksen myös Chateaubriand tuo esiin kertoessaan Jeesuksen tuomitsemisesta ristiinnaulittavaksi, kun juutalaiset huusivat, että tulkoon Hänen verensä heidän ja heidän lastensa päälle. Chateaubriandin mukaan Jumala kuuli tämän juutalaisten toiveen kääntäen kasvonsa pois ”luvatusta maasta” ja valiten itselleen toisen kansan.<sup>151</sup> Vaikka Chateaubriand kertoo juutalaisten historiasta menneisyydessä, hän vaikuttaa ajattelevan sen jääneen menneisyyteen nykyisen rappion aikana. Muslimit taas voivat korostaa kontrastia juutalaisten nykyisen alennustilan ja muslimien nykyisen ylennystilan välillä osoittaakseen perineensä oikeuden hallita kaupunkia ja maata.

Paikan merkitys rakentuu näillä matkakirjoittajilla kohtaamisessa paikan kanssa, kuten Saarikangas esittää, että arkkitehtuurista tulee merkityksellinen tila vasta rakennusten ja

---

<sup>150</sup> Massey, 2003, 55.

<sup>151</sup> Chateaubriand 1812, 57.

niiden käyttäjien kohdatessa toisensa. Hänen mukaansa tila itsessään ei myöskään tuota merkityksiä, vaan tarvitaan tilaa käyttäviä subjekteja.<sup>152</sup> Vaikka Saarikangas puhuukin arkkitehtuurista, rakennuksista tai tilasta, sopivat nämä ajatukset mielestäni hyvin myös paikkaan. Hänen mukaansa rakennus on tilallinen leikkauspiste, jossa kohtaavat kulttuurinen konteksti, rakennus, käyttäjät sekä aikaisemmat kokemukset, menneisyys ja nykyisyys. Tilassa voi tapahtua vastavuoroinen prosessi, jossa tila ja sen käyttäjät vaikuttavat toisiinsa synnyttäen jatkuvasti elävän ja muuttuvan eletyn tilan.<sup>153</sup>

Saarikankaan tavoin ajattelen merkitysten syntyvän matkakertomuksissa vuorovaikutuksessa paikan ja sen kävijöiden kohtaamisessa sekä menneisyyden muistojen ja historian kohtaamisessa nykyisyyden todellisuuden ja kuvitelmien kanssa. Juutalaisten eletty menneisyys elää kertomuksissa rinnastuen nykyhetkessä elettyyn todellisuuteen. Lähes jokaisessa matkakertomuksessa juutalaisista ja heille merkityksellisistä paikoista tulee esiin selkeä kontrasti menneisyyden ja nykyisyyden välillä; niissä mennyt ylhäisyys muodostaa siteen nykyiseen alhaisuuteen. Lisäksi juutalaisuudessa oleva ennallistamisen ajatus johdattaa tulevaisuuteen, jolloin syntyy kaari menneisyydestä nykyisyyden kautta tulevaisuuteen.

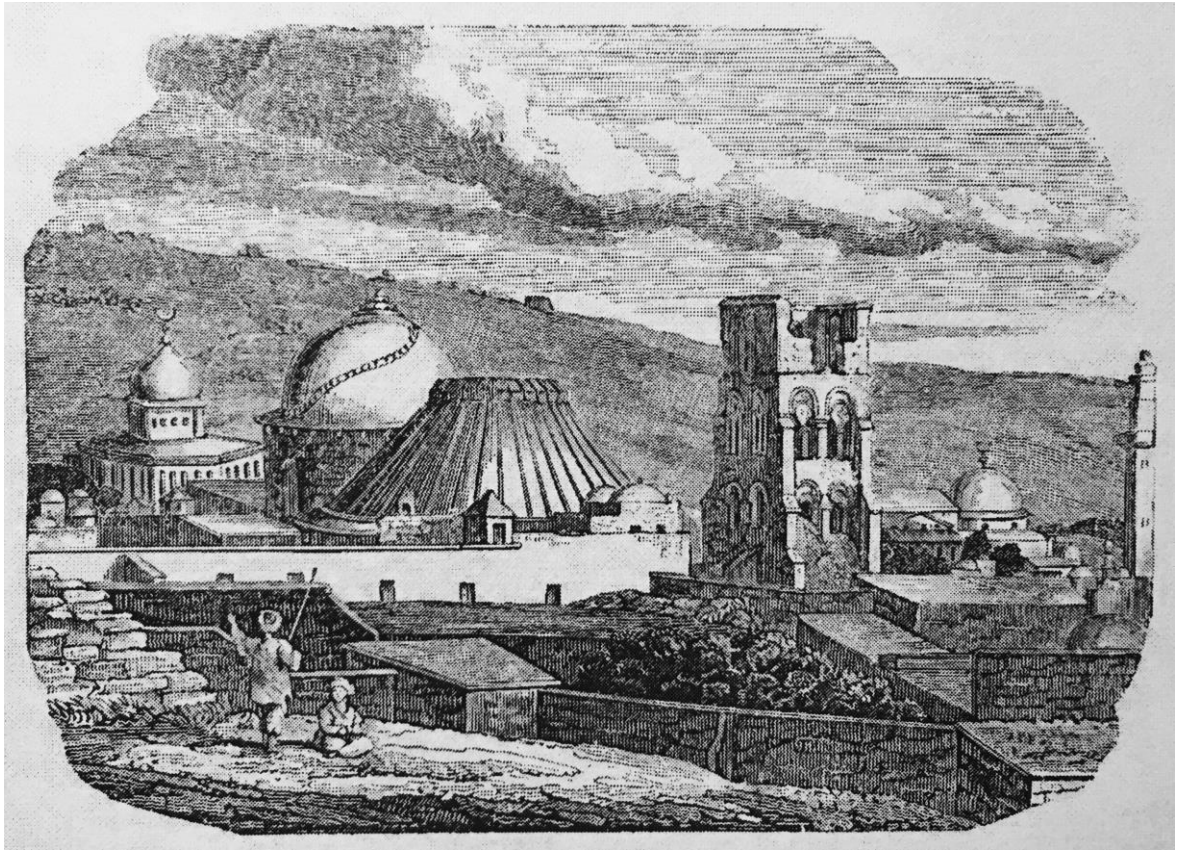
---

<sup>152</sup> Saarikangas 2002, 48-49.

<sup>153</sup> Saarikangas 2002, 49. Saarikangas viittaa tilan muotoutumisella sekä-että-prosessissa Edward W. Sojan näkemyksiin, jotka taas pohjautuvat Henri Lefebvren ajatuksiin.

### 3. Vapahtajan jalanjäljissä – kristittyjen Jerusalem

#### 3.1. Kristinuskon tapahtumien näyttämö



Kuva 3. Jerusalem länsisuunnasta nähtynä. Taustalla vasemmalla on Kalliomoskeija, keskellä Pyhänhaudan kirkko useine eri rakennuksineen.<sup>154</sup>

Lähestyimme päämääräämme ääneti ja mieteliäinä siristäen silmämme äärimmilleen puhkaistaksemme mustasukkaisen iltahämärän, joka kääri etäisyyteen meidän pyhän päämäärämme; mutta "toivo lykkääntyi" kuten usein monilla kuolevaisilla. Meidän piti nousta toiselle huipulle, ja toiselle, pitkin Öljyvuorta, joka levittäytyi edessämme, ja viimein JERUSALEM.<sup>155</sup>

Ida Pfeifferin runollinen kuvaus kertoo jännityksestä, jolla lähestytään usein malttamattomana kauan odotettua päämäärää. Pfeiffer lähestyi Jerusalemiä Öljyvuorelta päin, kuten useimmat pyhiinvaeltajista tekivät, kertoo tutkija Julie Kalman. He lähestyivät Jerusalemiä pohjoisesta, Jaffan satamasta päin, jolloin he saivat silmiinsä ensimmäisen näkymän Jerusalemistä päästyään Öljyvuorelle tai Scopusvuorelle. Useimmat heistä reagoivat joko painumalla polvilleen tai seisomalla sanattomina nähdessään Pyhän

<sup>154</sup> Buckingham 1821, 231.

<sup>155</sup> Pfeiffer 1853, 108. "Silently and thoughtfully we approached our destination, straining our eyes to the utmost to pierce the jealous twilight that shrouded the distance from our sacred goal; but "hope deferred" is often the lot of mortals. We had to ascend another height, and another; at length the Mountain of Olives lay spread before us, and lastly JERUSALEM."

kaupungin ja kuvitellen sen loistoa.<sup>156</sup> Ensimmäinen kohtaaminen kaupungin kanssa sai matkailijat antamaan tapahtumalle merkityksiä sisältäessään toiveiden ja odotuksien täyttymyksen tietyssä hetkessä ja paikassa, jossa usein karu todellisuus ei vielä ollut tunkeutunut hämärtämään matkailijan kuvitelmia.

Pfeiffer kuvailee tunteitaan kauan odotetun kaupungin kohtaamisen hetkellä, josta hän kirjoittaa:

Punainen aamurusko oli alkanut sävyttää taivasta, kun seisoiimme Jerusalemin muurien edessä ja elämäni kaikkein kaunein aamu valkeni edessäni! Olin niin uponnut ajatuksiin ja kiittollisuuden tunteeseen, että en nähnyt enkä kuullut mitään siitä, mitä ympärilläni oli tapahtumassa. Ja minun olisi jopa mahdotonta kuvailla, mitä ajattelin, mitä tunsin. Tunteeni oli niin syvä ja voimakas, että ilmaukseni siitä olisi köyhä ja kylmä.<sup>157</sup>

Näin tämä kokemus valtasi myös Pfeifferin niin kokonaisvaltaisesti, että sitä oli vaikea pukea sanoiksi. Useimmat muutkin, etenkin pyhiinvaelluksella olleet matkakirjoittajat, kertovat ensimmäisestä kohtaamisestaan Jerusalemin kanssa hyvin tunnepitoisesti, eikä Pfeiffer tehnyt tässä poikkeusta. Jerusalem vaikutti herättävän vaikeasti kuvailtavia, syviä tunteita, jotka kertovat kaupungin erityisestä merkityksestä hänelle. Kaikki kuullut ja kuvitellut asiat ja tunteet kiteytyivät tuohon yksittäiseen hetkeen paikan ensikohtaamisessa. Toisaalta saattoi myös olla, että syvien tunteiden esittäminen oli asiaan kuuluvaa, ja näillä ilmaisuilla rakennettiin tietoisesti paikalle erityistä merkitystä matkakirjoituksissa, koska tunnepohjainen paikkojen kuvailu ja suhtautuminen paikkoihin kuuluivat myös 1800-luvun alkupuolen romantiikan ilmiöön.<sup>158</sup> Nämä teemat tulevat esiin erityisesti juuri Pfeifferillä, Chateaubriandilla ja Montefiorella maisemien runollisessa tai tunteikkaassa kuvauksessa tai kaupungin menneen loiston muistelemisessa.

Chateaubriand kertoo Jerusalemiin saapumisestaan ja kaupungissa olemisestaan lähinnä menneitä historiankirjoittajia tai matkakirjoittajia lainaten. Hän ilmoittaa suosivansa kuvauksissaan etenkin protestanttisia lähteitä koskien kristinuskon pyhiä paikkoja, koska ne ovat hänen mukaansa vähemmän uskonnollisina ajan henkeen soveltuvimpia.<sup>159</sup> Vaikka hän kirjoittaakin käyttäen runsaasti ja valikoivasti edeltäjiensä kuvauksia, hän kuitenkin

---

<sup>156</sup> Kalman 2012, 334.

<sup>157</sup> Pfeiffer 1853, 109. "The red morning dawn had begun to tinge the sky as we stood before the walls of Jerusalem, and with it the most beautiful morning of my life dawned upon me! I was so lost in reflection and in thankful emotion, that I saw and heard nothing of what was passing around me. And yet I should find it impossible to describe what I thought, what I felt. My emotion was deep and powerful; my expression of it would be poor and cold."

<sup>158</sup> Hachicho 1964, 168-169.

<sup>159</sup> Chateaubriand 1812, 3-5.

kertoo myöhemmin matkakertomuksessaan Jerusalemin olleen hänen matkansa pääkohde.<sup>160</sup> Tästä voi päätellä hänen käyntinsä Jerusalemissa merkinneen hänelle myös henkilökohtaisesti paljon. Hän pohtii, kannattaako hänen kirjoittaa kaikkien edeltäjiensä jo kuvailemista paikoista, mutta sitten hän pitkän epäröintinsä jälkeen päättää kuvata Jerusalemissa kristinuskon ”pääasialliset asemat” eli tapahtumapaikat. Hän perustelee päätöstään sillä, että nykyään ei enää lueta vanhoja matkakertomuksia, joten kuvaukset ovat lukijoiden enemmistölle uusia.<sup>161</sup> Chateaubriand rakentaa kaikista matkalaisista vahvimmin kristinuskon identiteettiä kertomalla järjestelmällisesti ja tyhjentävästi lähes kaikista mahdollisista kristinuskon syntyyn tai sen parituhatuotiseen historiaan liittyvistä paikoista tapahtumineen ja näihin liittyvistä henkilöistä. Hänen tarkasta matkakuvauksestaan, jonka monet myöhemmät Jerusalemin matkailijat ottivat matkalleen mukaansa oppaaksi, muodostuu kaupungista lähiympäristöineen ikään kuin kartta, johon on merkitty ”missä, mitä ja milloin” jotakin mainitsemisen arvoista on tapahtunut.

Buckinghamkin kirjoittaa saapumisestaan kaupunkiin, jonne hän pääsee perille auringon laskiessa muulilla ratsastaen.<sup>162</sup> Kaupungin ilmestyminen herättää hänessä ajatuksia:

Tämän ylistetyn kaupungin ulkomuoto, riippumatta tunteista ja muistikuvista, joita sen lähestyminen ei voinut epäonnistua herättämään, oli huomattavasti aliarvoisempi kuin odotukseni, eikä siinä todellakaan ollut mitään suuruutta tai kauneutta, ylväyttä tai mahtavuutta. Se näytti kolmannen tai neljännen luokan muurien ympäröimältä kaupungilta, joka ei sisällä torneja, ei myöskään kupoleita eikä minareetteja, - -.<sup>163</sup>

Tästä hänen kuvauksestaan voi lukea pettymyksen hänen odottamaansa kaupungin näkemiseen. Vaikka Buckingham ei varsinaisesti ollutkaan pyhiinvaelluksella, sopivat pyhän paikan kohtaamisen yleiset kokemukset ja odotukset myös hänen kuvaukseensa. Kalmanin mukaan pyhiinvaelluksen pyhä paikka vaikuttaa voimakkaasti siksi, että se toimii uskonnollisena tyhjönä tai rituaalisena tilana, joka pystyy mukautumaan erilaisiin merkityksiin ja tarkoituksiin. Näin jokainen pyhiinvaeltaja voi muodostaa oman ymmärryksensä pyhän paikan merkityksestä ja tarkoituksesta.<sup>164</sup> Näkisin Pyhän paikan odottavan kuin tyhjänä näyttämönä matkailijan sille antamia merkityksiä, jotka muodostuvat paikan fyysisistä näkymistä ja menneistä tapahtumista. Buckinghamin

---

<sup>160</sup> Chateaubriand 1812, 198.

<sup>161</sup> Chateaubriand 1812, 3.

<sup>162</sup> Buckingham 1821, 174.

<sup>163</sup> Buckingham 1821, 175. “The appearance of this celebrated city, independently of the feelings and recollections which the approach to it cannot fail to awaken, was greatly inferior to my expectations, and had certainly nothing of grandeur or beauty, of stateliness or magnificence, about it. It appeared like a walled town of the third or fourth class, having neither towers, nor domes, nor minarehs within it, - - .”

<sup>164</sup> Kalman 2012, 334-335.

odotukset pyhästä kaupungista kenties hänen kuulemansa ja lukemansa perusteella poikkesivat nähtävästi todellisuudesta. Niinpä hän antoi kaupungille heti ensi silmäyksellä ristiriitaisen merkityksen arvioiden sitä ulkomuodoltaan lähinnä keskinkertaiseksi mutta kuitenkin joitakin tunteita herättäväksi, vaikka se ei ulkoisesti vastannut hänen kuulemaansa ja odottamaansa.

Buckingham näyttää muutoinkin pyrkivän kertomuksessaan objektiivisuuteen ja välttämään usein matkakertomuksissa kerrottujen asioiden ja kuvausten toistamista. Usein hän viittaa siihen, ettei halua toistaa Chateaubriandin tarkasti kertomia asioita. Siten hän tyytyy kuvaamaan vain lyhyesti omia vierailujaan kaupungin muurien sisäpuolella olevilla pyhillä paikoilla keskittyen kertomaan enemmän kaupungin läheisyydessä olevista paikoista. Horowitz kertoo, että Buckingham oli lukenut Chateaubriandin kertomuksen, mutta merillä olleena ja yliopistoa käymättömänä hän onnistui muita oppineempia maanmiehiään paremmin vastustamaan Chateaubriandin ”viekoittelevaa vaikutusta” kertomuksen tyylin omaksumisessa. 1800-luvun protestanttisissa matkakertomuksissa Palestiinaan esiintyi jännite toisaalta yrityksissä kuvata tarkasti Pyhää maata ja toisaalta yrityksissä välttää henkilökohtaisten kokemusten kuvaamista. Tämä jännite heijastuu Buckinghaminkin Jerusalemin matkakertomukseen tietynlaisena ahdistuksena siitä, mukautuako Chateaubriandiin voimakkaaseen vaikutukseen vai vastustaako sitä.<sup>165</sup> Nähdäkseni Buckinghamin onnistuu varsin hyvin pyrkimyksissään vastustamaan vaikutusta.

Buckingham kirjoittaa kuitenkin Jerusalemissa erillisen retrospektiivisen kuvauksen sijoittaen sen kertomukseensa. Siinä hän luo kaupungille ja sen pyhille paikoille puitteet, jossa kristinuskon tapahtumapaikat sijaitsevat. Buckingham vaikuttaa suhtautuvan kaupunkiin ja paikkoihin kartanpiirtäjän tavoin tutkien näitä ikään kuin pintoina. Massey puhuukin ihmisten tavasta ajatella jotakin tilaa pintana, joka saa helposti ymmärtämään kulttuurit, paikat ja ihmiset ”sitä kuin he sijaitsisivat tällä pinnalla.”<sup>166</sup> Buckingham kuvaakin kaupungin sijoittumista pinnalle: se on rakennettu epätasaiselle maalle, korkeille kukkuloille, vaikka ympäristössä on monia korkeampia kukkuloita kuin ne, joilla kaupunki lepää. Maa on kallioista ja karua, ja kaupungin muoto on epäsäännöllinen; sen ympärysmatka on arvioitu noin kaksi ja puoli mailia.<sup>167</sup> Hän rakentaa Jerusalemin ja sen pyhien paikkojen identiteettiä eri uskonnoille kiinnittäen huomionsa lähinnä paikan

---

<sup>165</sup> Horowitz 2009, 446.

<sup>166</sup> Massey 2008, 214.

<sup>167</sup> Buckingham 1821, 259-260.

fyysisiin tekijöihin, jotka ovat kuitenkin vain yksi paikan identiteettiä luovista osatekijöistä. Relphin mukaan paikan identiteetti muodostuu kolmesta eri osatekijästä, joita ovat paikan fyysiset tekijät, toiminnot paikassa ja paikalle annetut merkitykset. Kokemukset paikoista ovat usein suoria ja tiedostamattomia, ja niinpä jonkin paikan kuvaus tai suora havainnoiminen paljastavat paikan identiteetin yhden osatekijän.<sup>168</sup> Kertomuksessaan Buckingham kuvaa paikkojen fyysisiä tekijöitä; rakennettua ympäristöä, kuten Jerusalemin kaupunkia, tai rakennuksia kuten Pyhän haudan kirkkoa, jotka vaikuttavat häneen suoraan ja välittömästi. Hänen toimintansa ja näiden toimien vaikutukset näissä paikoissa vaikuttavat hänen paikoille antamaansa merkitykseen, jolloin paikalle rakentuu tietynlainen identiteetti. Buckingham vaikuttaa matkailijoista eniten rakentavan kristinuskon Jerusalemissa yleistä kuvaa; tapahtumien näyttämöä, jolla toimitaan eri paikoilla vuorovaikutuksessa paikkojen kanssa.

Myös Werblowskyn mukaan kristityille maa yleisesti ja erityisesti Jerusalem ovat olleet näyttämö, jolla on esitetty historian kaikkein ainutlaatuisimmat ja merkityksellisimmät tapahtumat. Kristuksen inkarnaatio eli lihaksi tuleminen on saanut siellä fyysisen paikan. Ihmiskunnan pelastuksen jumalalliset toimet Jerusalemissa ilmenivät tuolloin Kristuksessa; paikallisessa ”ihmiskasumuksessa” ja inkarnaation ilmentymässä. Koko tämä kuvaelma ja sitä edeltäneet tapahtumat: Kristuksen lapsuus ja miehuusikä, hänen tehtävänsä ja saarnaamisensa, tämän tehtävän päättymisen kärsimyksessä, kuolleista herääminen ja taivaaseenastuminen, kirkon syntyminen helluntaina ja ensimmäisen kristillisen yhteisön alku – kaikki nämä tapahtumat ottivat paikan tässä määritellyssä pisteessä, erityisessä kaupungissa ja maassa, olivatpa nämä tapahtumat myöhemmissä traditioissa liittyneet historiallisesti autenttisiin paikkoihin tai eivät.<sup>169</sup>

Filosofian ja uskonnon professori Gershon Greenberg vielä täsmentää kristittyjen ja juutalaisten eroa suhtautumisessa Jerusalemiin niin, että kristityt ovat yleensä olleet sidottuja paikkoihin ja tapahtumiin Jerusalemissa, kun taas juutalaiset ovat olleet sidottuja tähän maahan ja Jerusalemiin itseensä.<sup>170</sup> Myös Massey kertoo, että paikka on sekä toisiaan leikkaavien sosiaalisten suhteiden ja toimintatilojen sija että myös niiden vaikutusten kehys tai näyttämö.”<sup>171</sup> Siten paikkaan – kehykseen tai näyttämölle – muodostuu toimintatila, jossa ihmiset ja tapahtumat kohtaavat. Näkisin näiden tutkijoiden tavoin, että kristityille

---

<sup>168</sup> Relph 1980, 46-47.

<sup>169</sup> Werblowsky 1997, 12.

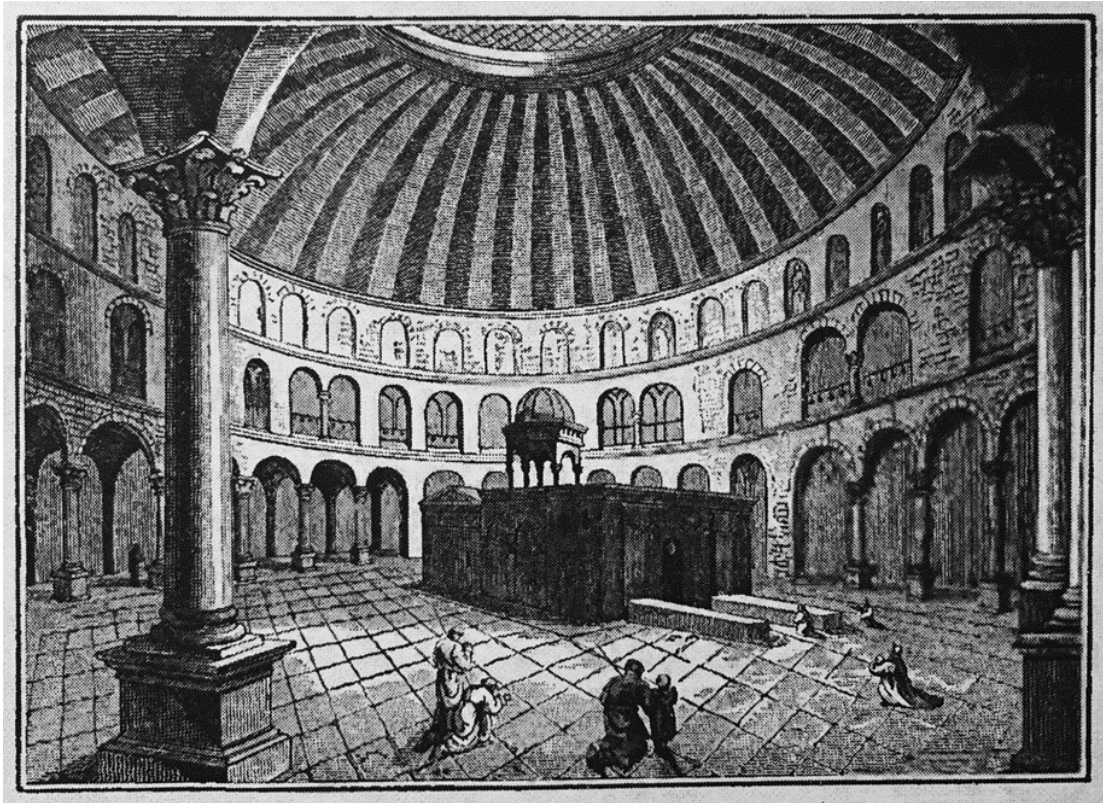
<sup>170</sup> Greenberg 1997, 253.

<sup>171</sup> Massey, 2003, 66.



kaupunki pyhine paikkoineen on uskonnon tärkeiden tapahtumien näyttämö, jolloin Jerusalemin on merkityksellinen kristityille pääasiassa tapahtumien paikkana.

### 3.2. Pyhän haudan kirkosta pyhille paikoille



Kuva 4. Pyhän haudan kirkon sisätila, jossa keskellä pyöreän rotundan alla on Kristuksen hautakammio.<sup>172</sup>

Pfeiffer jatkaa tunnepitoista kuvaustaan kaupungin kristinuskon keskuksesta, joka on Pyhän haudan kirkossa. Sinne on historian saatossa sijoitettu kristinuskon tärkeimmät tapahtumat ja sen ympärille ryhmittyvistä tapahtumapaikoista ovat kilpailleet eri kirkkokunnat parin vuosituhaten ajan. Lähikatuineen se muodostaa kristinuskon tunnustuksen keskeisen päänäyttämön, jossa Kristus ristiinnaulittiin, kuoli ja haudattiin ja nousi kolmantena päivänä kuolleista. Pfeiffer vieraili Pyhän haudan kirkossa kolmantena matkapäivänään Jerusalemissa, jolloin hän jättäytyi ryhmästä aikeenaan viettää yötä kirkossa. Hän kertoo siitä seuraavasti:

Pysyttelin takana yksinäni, koska aioin jäädä sinne koko yöksi. Juhlallinen hiljaisuus vallitsi kirkossa; ja nyt minulla oli mahdollisuus käydä keskeytyksettä ja yksin

---

<sup>172</sup> Buckingham 1821, 246.

kaikilla pyhillä paikoilla ja antautua täysin mietiskelyihini. Tosiaan nämä olivat elämäni autuaimpia tunteja - -.”<sup>173</sup>

Tämä teksti kertoo paikan henkilökohtaisesta merkityksestä kristitylle Pfeifferille hänen kuvatessaan kirkossa viettämiään tunteja elämänsä onnellisimpina hetkinä, jolloin hän sai mietiskellä hiljaisessa kirkossa rauhassa ilman suurempaa väentungosta. Tämä tekstin katkelma hänen kertomuksestaan on yksi hänen omakohtaisimmista kuvauksistaan kaupungista hänen kertoessaan muutoin paljon lähinnä näkemistään asioista ja ihmisistä, joita hän arvostelee usein varsin kriittisesti. Siksi tulkitsen hänen rakentavan näillä muutamilla henkilökohtaisista tunteistaan avautumisillaan mielikuvaa paikan syvällisestä merkityksestä kristinuskolle, vailla hänen usein kommentoimaansa pyhän paikan rikkovaa ihmisten hälinää, melskettä tai keskinäistä taistelua.

Chateaubriand päättää myös itse kuvata Pyhän haudan kirkkoa perustellen tätäkin päätöstään sillä, että kirkkoa ei hänen matkansa jälkeen ollut enää olemassa sen tuhouduttua tulipalossa heti hänen kaupungissa käyntinsä jälkeen. Hän ei myöskään löytänyt siitä mitään tyydyttävää kuvausta hyviltä kirjoittajilta.<sup>174</sup> Siksi hän myös kuvaa yksityiskohtaisen ja lainaamansa aineiston esittelyn lomassa poikkeuksellisesti henkilökohtaista elämystään Pyhän haudan kirkossa, mistä voi saada käsityksen paikan merkityksestä hänelle. Kuvauksensa aluksi hän haluaa vastata niille kristityille lukijoille, jotka ehkä kyselevät hänen tunteistaan hänen astuessaan tähän ”kauheaan paikkaan”, että hänen on vaikea kuvailla niitä ja saada kiinni jostain yksittäisestä ajatuksesta. Hän kertoo pysyneensä lähes puoli tuntia polvillaan pienessä Pyhän haudan kirkon kammiossa silmät naulittuina kiveen, josta hänellä ei ollut voimaa kääntää niitä. Toinen häntä seuranneesta kahdesta uskovaisesta nääntyi hänen vierellään marmorilla, kun taas toinen luki hänelle sillä aikaa lampun valossa Uudesta testamentista Pyhään hautaan liittyviä raamatunpaikkoja.<sup>175</sup> Silloin hän toteaa, että kaikki mitä hän voi sanoa kokemuksestaan on:

- - kun katsoin tätä riemuvoiton hautakammiota, en tuntenut muuta kuin oman heikkouteni, ja kun oppaani huudahti Pyhän Paavalin kanssa: ”Oi kuolema, missä on voittosi! Oi hauta, missä on pistimesi!” Kuuntelin kuin jos kuolema olisi vastannut, että se oli kukistettu ja sidottu tällä muistomerkillä.<sup>176</sup>

---

<sup>173</sup> Pfeiffer 1853,116. ”I alone stayed behind, as I intended to remain there all night. A solemn stillness reigned throughout the church; and now I was enabled to visit, uninterrupted and alone, all the sacred places, and to give myself wholly up to my meditations. Truly these were the most blissful hours of my life - -.”

<sup>174</sup> Chateaubriand 1812, 3.

<sup>175</sup> Chateaubriand 1812, 22.

<sup>176</sup> Chateaubriand 1812, 22. “- - when I beheld this triumphant sepulchre, I felt nothing but my own weakness; and that when my guide exclaimed with St. Paul, ”O death, where is thy victory! O grave, where is thy sting!” I listened as if death were about to reply that he was conquered, and enchained in this monument.”

Hetken on täytynyt olla vaikuttava ja merkityksellinen Chateaubriandille hänen omien sanojensa mukaan hänen ymmärtäessään, että juuri tällä paikalla tapahtui kristinuskon merkityksellisin tapahtuma, jossa Kristus kukisti kuolemallaan ja ylösnousemuksellaan kuoleman. Tämä kertoo mielestäni siitä, että hän rakentaa vaikuttavalla omakohtaisella kertomuksellaan paikalle kristinuskon identiteettiä tuoden lukijalle dramaattisen selväksi Jerusalemin kaupungin tärkeimmän tapahtuman kristityille. Yliluonnollisuudessaan luonnonlait ylittänyt tapahtuma väläyttää myös kristityille toiveikasta tulevaisuutta, jossa kuolema on voitettu. Chateaubriandin kuvauksessa tapahtuman menneestä nykyhetkestä rakentuu tähän pyhään paikkaan ihmiskunnan käännekohdan näyttämö, jonka jälkeen sen tulevaisuuden ja ikuisuuden mahdollisuudet ovat muuttuneet. Vaikka paikka ei olisi ollutkaan autenttinen Pyhän haudan paikka, muodostaa se nähdäkseni vertauskuvallisen kohtaamisen paikan ihmisen ja Jumalan välille. Hetken ajan tähän aikaan sidottu ihminen kohtaa ”heikkoudessaan” ajattoman jumaluuden, joka kykenee rikkomaan elämän ja kuoleman erottavan rajan.

Buckingham kuvaa käyntiään Pyhän haudan kirkossa kertoen astuneensa sisään itse pyhäkköön, ”elävän Jumalan kunnioitettuun hautaan”, jonka tarkoituksena oli ollut säilyttää ”maailmankaikkeuden suuren luojan ja johtajan elotonta ruumista” annetun ajan.<sup>177</sup> Hänen oli ensin mahdotonta ajatella hautaan astumista, mutta hän teki kuitenkin niin verraten sitä Chateaubriandin kokemukseen:

- - mutta jos minulta kysyttäisiin, mitkä olivat sillä hetkellä tunteet, jotka valtasivat minut polvistuessani alttarin eteen, minun pitäisi sanoa Chateaubriandin tavoin, että niitä olisi mahdotonta kuvata. Sellainen ajatusten kulkue esittäytyi välittömästi mielessäni, ettei mikään pysynyt siellä hetkeäkään. Uskoakseni tunteeni olivat kuitenkin hyvin erilaiset kuin hänellä, vaikkakin yhtä vaikeita kuvailla.<sup>178</sup>

Tämän enempää Buckingham ei kuitenkaan erittele erilaisia tunteitaan eikä myöskään luo enempää merkityksiä paikalle, vaan alkaa kertoa pakanoista, jotka toinen toisensa jälkeen kristinuskon syntyvaiheiden jälkeen ovat vallanneet Pyhän haudan, etäännyttäen näin itsensä kokemuksestaan. Hän rakentaa kristinuskon pyhimälle paikalle häväistyn ja valloitetun paikan identiteettiä kuvaten kreikkalaisten ja turkkilaisten tunkeutumisia kirkkoon. Lopuksi hän toteaa lähes turhautuneena, että tästä paikasta on annettu jo niin

---

<sup>177</sup> Buckingham 1821, 250.

<sup>178</sup> Buckingham 1821, 250. “- - but if I were asked what were the sentiments that possessed me at the moment of bowing before the altar, I should say, with Chateaubriand, that it would be impossible for me to describe them, and that such a train of ideas presented themselves at once to my mind, that none remained for a moment fixed there. My feelings, however, though equally indescribable as his own, were, I believe, of a very different kind.”

monia kuvauksia, ettei hänellä ole enää niihin mitään lisättävää. Chateaubriandkin on hänen mukaansa koonnut niin utterasti kaiken tämän paikan historiallisesta ja nykyisestä asemasta, että hän luottaa Chateaubriandin kertomuksen yleiseen tarkkuuteen sekä haudasta että kirkosta.<sup>179</sup> Tästä Buckinghamin kokemuksesta on vaikea tulkita paikan merkitystä hänelle itselleen, mutta vaikka hän ei kykene sanoittamaan tunteitaan, on hänen mielessään näyttänyt vilistävän erilaisia ajatuksia, jotka hän jättää kuitenkin vertailematta Chateaubriandin mahtipontiseen kuvaukseen. Kenties Buckinghamin koettaa tässäkin välttää omien kokemustensa tai ajatustensa esiin tuomista, koska hän saattaa pyrkiä välttämään Chateaubriandin tapaista tarkkaa ja omakohtaisen kokemuksen tunteellista kuvaamista.

Pyhän haudan kirkon öisen kokemuksen lisäksi Pfeiffer antaa toisen lyhyen ja neutraalin kuvauksen kirkosta sekä useista muista pyhistä paikoista vierailtuaan niillä tapaamansa saksalaisen papin, Isä Paulin opastuksella. Hän aloittaa kristinuskon pyhien paikkojen kuvauksen Via Dolorosan tieltä, jossa ”meidän Herramme” on sanottu astelleen viimeisinä päivinään vaeltaessaan ”jumalaihmisenä” maan päällä, ja jossa hän matkallaan Golgatalle vaipui maahan ristinsä painosta. Pyhä Helena olikin merkinnyt Kristuksen kaatumisen paikan kadun kummallakin puolelle oleviin taloihin. Myöhemmin he saapuvat paikalle, jossa Neitsyt Marian sanottiin tulleen katsomaan ”rakastettua Poikaansa” viimeisen kerran. He näkevät ”pyhän portaikon”, jossa Herran sanottiin kävelleen, ja heille esiteltiin näytöksen paikka, jossa ”Vapahtaja” vietiin kansanjoukon ja Pilatuksen eteen. Pienellä etäisyydellä siitä oli kivi, johon Jeesus sidottiin, kun hänet ruoskittiin. He näkevät täysin rauniona oleva Herodeksen talon sekä ”rikkaan miehen” talon, ja viimein Pyhän Veronican talon, jossa heille osoitetaan kivi, jossa oli Vapahtajan jalanjälki. Lisäksi toisessa talossa on vielä kaksi Neitsyt Marian jalanjälkeä. Sitten Isä Paul vei hänet Maria Magdaleenan ja toisen Marian taloon, joka oli kokonaan turkkilaisten asuttama, mutta he päästivät heidät sisään pientä pääsymaksua vastaan.<sup>180</sup> Pfeifferin kuvauksessa on hämmästyttävästi jäänyt jäljelle lukuisia taloja, jotka ovat säilyneet lähes puolentoista tuhannen vuoden ajan. Hän jättää kuitenkin itselleen poikkeuksellisesti arvioimatta nämä näytöksen paikat, vaan tyytyy luettelonomaisesti kertomaan näkemistään paikoista.

Pfeiffer jatkaa matkaa Pyhän haudan kirkkoon kapeita ja likaisia kujia pitkin. Kirkon läheisyydessä on kojuja, joissa myydään ruususeppeleitä, helmiäissimpukoita ja

---

<sup>179</sup> Buckingham 1821, 251.

<sup>180</sup> Pfeiffer 1853, 111- 112.

krusifikseja. Kirkko on aina lukittu, ja sen avain on turkkilaisten hallussa, jotka avaavat pyhän rakennuksen sitä pyydettyäessä. Kirkon sisäänkäynnillä on maassa pitkä, suorakaiteenomainen Kristuksen ”viimeisen voitelun kivi”, ja kirkon keskellä on kahteen osaan jaettu pieni kappeli, jonka ensimmäisessä osassa on marmorilla päällystetty kivilaatta. Sen on kiivaasti väiteltä olevan samanlainen kivi, jolla enkeli istui ilmoittaessaan ”meidän Herramme” nousseen kuolleista. Toisessa osassa on Vapahtajan valkoisesta marmorista tehty sarkofagi tai hauta.<sup>181</sup> Kappeli kuuluu roomalaiskatolisille, mutta kreikkalaiskatolisilla on oikeus pitää juhlamessuja siellä vuorotellen heidän kanssaan.<sup>182</sup>

Pfeiffer kertoo lukuisista muista eri paikoista kirkon sisällä, jossa on ristiinnaulitsemistapahtumiin liittyviä paikkoja, kuten Jeesuksen pilkkaamisen paikka, Jeesuksen vaatteiden jakopaikka tai Pyhän Helenan aidon ristin etsimisen paikka. Hän toteaa kirkon muistuttavan labyrinttiä, mutta hänen on pakko antaa suuret kiitokset kirkon arkkitehdille, joka on onnistunut niin nokkelasti yhdistämään kaikki pyhät paikat saman katon alle, ja Pyhä Helenakin on toiminut oikein ansiokkaasti pelastaessaan Jerusalemin pyhät paikat unohdukselta.<sup>183</sup> Tämän pitkän paikkojen kuvauksen loppuosasta luen suoranaista sarkasmia Pfeifferin kiitellessä arkkitehdin ja Pyhän Helenan nokkeluutta saada kaikki pyhät paikat talletettua kätevästi samaan rakennukseen. Ehkä Pfeiffer oli myös väsähtänyt kierroksensa erilaisten tapahtumapaikkojen runsauteen, mutta hän jatkaa kuitenkin vielä Jerusalemin läheisyydessä sijaitsevien pyhien paikkojen luettelointia. Nämä Pfeifferin kuvaamat paikat sijoittuvat kaupunkiin ja sen läheisyyteen erilaisten kohtauksien näyttämölle, jotka ovat tapahtuneet oppaan osoittamilla paikoilla. Tulkitsen hänen rakentavan kristinuskon identiteettiä kristittyjen pyhien paikkojen luetteloimisella ja sijoittamisella ympäriinsä merkitsemään pyhiinvaelluksen näyttämöä.

Benjamin mainitsee lyhyesti kertomuksessaan, että Jerusalemissa on Kristuksen hauta, koska hänen esikuvansa Tudelan Benjamin on maininnut sen jo keskiajalla. Kristityt pyhiinvaeltajat tulevat sinne kaikista maailman kolkista ja kansoista.<sup>184</sup> Hän ei kuitenkaan käy kristittyjen paikoissa eikä anna niille mitään merkityksiä. Montefiore ei myöskään käy Jerusalemissa ollessaan kristittyjen paikoissa. Ali Bey taas pohti kristittyjen paikkojen olevan niin kuvailtuja, että hän aikoi ohittaa ne kaikessa hiljaisuudessa. Lopulta hän päätyy

---

<sup>181</sup> Pfeiffer 1853,113.

<sup>182</sup> Pfeiffer 1853,113-114.

<sup>183</sup> Pfeiffer 1853,114-115.

<sup>184</sup> Benjamin 1859, 18.

kuitenkin antamaan jonkinlaisen idean niistä tyydyttämään niitä lukijoita, joilla ei ole muita kuvauksia saatavilla.<sup>185</sup> Hän yrittää vierailla Kristuksen haudassa, muttei pääse sisään kirkkoon. Monien tapaamisten jälkeen hän saa luvan vierailuun kuvernööriltä ja kadilta. Hän kertoo suuren goottilaisen kirkon keskellä olevan maanalaisen kupolin tai rotundan keskustassa olevasta pienestä talosta, jota kristityt kunnioittavat ”Jeesuksen Kristuksen” hautana. Ali Bey käyttää lähes ainoana matkalaisista kaikkialla tekstissään Jeesuksesta koko nimeä Jeesus Kristus, muiden matkalaisten puhuessa useimmiten Kristuksesta, Vapahtajasta tai Herrasta. Tämä kiinnittää huomiota johtaen ajatukseen, että Ali Bey koettaa kertoa kristinuskosta ikään kuin ulkopuolisena tai muslimina.

Ali Bey kuvailee haudan mittoineen ja materiaaleineen tarkasti kertoen sitten muslimien uskomuksia Kristuksesta. Muslimit sanovat rukoukset kaikilla muilla Jeesuksen Kristuksen ja Neitsyen muistamiseen liittyvillä pyhillä paikoilla paitsi tällä haudalla, jota he eivät tunnusta. He uskovat, että Jeesus Kristus ei kuollut, vaan astui elävänä taivaaseen jättäen näköisensä kasvot Juudakselle, joka tuomittiin kuolemaan hänen sijastaan. Tämän seurauksena Juudas ristiinnaulittiin, ja hänen ruumiinsa saattaa maata tässä haudassa mutta ei tämän Jeesuksen Kristuksen. Tästä syystä muslimit eivät harjoita mitään palvontaa tällä paikalla ja he pilkkaavat hautaa kunnioittavia kristittyjä.<sup>186</sup> Ali Bey kertoo muslimien käsitykset kristinuskon tärkeimmästä tapahtumasta, joten tulkiten hänen rakentavan kristinuskon identiteettiä muslimien näkökulmasta, jossa Jeesus Kristus on Profeetta eikä suinkaan ristiinnaulittu ja ylös noussut Vapahtaja.

Chateaubriand toteaa 1620-luvulta peräisin olevan Deshayesin matkakertomuksen kuvauksen Pyhän haudan kirkosta olevan parhaan, jota hän käyttää omassa kertomuksessaan kirkon kuvaamiseen.<sup>187</sup> Hän kuvaa myös Via Dolorosalla olevia paikkoja, kuten Pilatuksen taloa, Ecce Homo!-huudahduksen paikkaa ja monia muita paikkoja.<sup>188</sup> Pienellä alueella *Golgatan* eli ristiinnaulitsemispaikan läheisyydessä on hänen mukaansa suunnilleen kaksisataa eri pyhää paikkaa. Via Dolorosan ja Pyhän haudan kirkon kuvauksen jälkeen Chateaubriand haluaa sanoa jotakin koskien muita palvontapaikkoja kaupungissa mutta hän esittelee ne numeroiden siinä järjestyksessä, jossa ne hänelle esitettiin hänen Jerusalemissa oleskelunsa aikana.<sup>189</sup> Hän numeroi vain kahdeksan paikkaa: 1. Pyhän Annan talo. 2. Paikka, jossa Vapahtaja ilmestyi Marioille ja muille naisille. 3.

---

<sup>185</sup> Ali Bey 1816, 266-267.

<sup>186</sup> Ali Bey 1816, 269-270.

<sup>187</sup> Chateaubriand 1812, 6.

<sup>188</sup> Chateaubriand 1812, 22-24.

<sup>189</sup> Chateaubriand 1812, 28.

Simon Farisealaisen talo, jossa Maria tunnusti syntinsä. 4. Siunatun Neitsyen äidin Pyhän Annan luostari. 5. Pyhän Pietarin vankila. 6. Sepeteuksien talo lähellä Pyhän Pietarin vankilaa, nykyisin kirkko. 7. Marian, Johanneksen äidin talo, nykyisin kirkko. 8. Pyhän Jaakob Suuren marttyyriuden paikka. Chateaubriandin mukaan lukijalla on nyt edessään täydellinen näkymä kristittyjen monumenteista Jerusalemissa.<sup>190</sup> Ehkä Chateaubriand haluaa tällä tarkalla kuvauksellaan kertoa kristinuskon keskeisistä ja merkityksellisistä paikoista niille lukijoilleen, joilla ei ole mahdollisuuksia lähteä itse niitä katsomaan tai niille, jotka seuraavina vuosikymmeninä hänen teoksensa mukanaan kävivät hänen osoittamillaan paikoilla.

Buckingham lähti omien sanojensa mukaan ”ekskursiolle” kaupungin ympäri, pääasiassa Jerusalemin muurien ulkopuolella oleville, kristinuskon tapahtumiin liittyville lukuisille pyhille paikoille. Häntä toverinsa kanssa kierroksella johdattivat kristitty opas, ja heidän turvanaan oli munkkien janissaari.<sup>191</sup> Hän kertoo, että vähän matkan päässä kaupungista on paikka, josta Pyhä Neitsyt nousi taivaaseen. He etenivät oppaidensa johdattamana kivelle, jonka luona Jeesuksen opetuslapset nukkuivat viimeisenä yönä, jolloin Jeesus hikoili verta Getsemanessa rukoillessaan välttymistä ristinkuolemalta. Heille näytettiin paikka, jossa Juudas suuteli Jeesusta merkiksi roomalaisille sotilaille.<sup>192</sup> He jatkoivat tielle Betanian kylään ja kävivät kuolleista herätetyn Lasaruksen haudalla. Buckingham kertoo suurella kivellä merkitystä paikasta, jota opas suuteli. Tämä kivi osoittaa paikan, jossa Martta tapasi Jeesuksen tiellä tullessaan kertomaan veljensä kuolemasta.<sup>193</sup> Sieltä he siirtyvät kukkulalle, jolla Vapahtaja opetti Herran rukouksen.

Opastetun vaelluksensa jälkeen hän toteaa, että paljon paikkoja näytettiin, ja paljon paikkoja olisi vielä jäljellä, mutta hänestä on mukava oikaista ruohikolle kirjoittamaan hienolla näköalapaikalla Jerusalemiä vastapäätä.<sup>194</sup> Luen tästä Buckinghamin toteamuksesta väsymystä lukemattomiin pyhiin paikkoihin, joilla oppaat kierrättivät matkailijoita. Merkityksellisiä paikkoja merkitsivät jäljelle jääneet rakennukset tai luonnon omat merkit kuten luolat tai kivet. Pyhien paikkojen läpikäyminen opastettuine reitteineen rakentaa entistä enemmän kuvaa kristittyjen Jerusalemistä Raamatun kertomusten ja tapahtumien laajana näyttämönä, jossa esiintyjät ovat toimineet hetkellisesti ja vaikuttaneet merkityksellisesti menneinä aikoina kristinuskon muotoutumiseen.

---

<sup>190</sup> Chateaubriand 1812, 29-30.

<sup>191</sup> Buckingham 1821, 185.

<sup>192</sup> Buckingham 1821, 199.

<sup>193</sup> Buckingham 1821, 200.

<sup>194</sup> Buckingham 1821, 203.

### 3.3. Eri kirkkokunnat

Pfeiffer kertoo eri kirkkokunnista kristittyjä vähemmän mairittelevasti. Hänen ollessaan yötä Pyhän haudan kirkossa, siellä alkoivat keskiyöllä eri kirkkokuntien jumalanpalvelukset, jotka olivat hänelle kakofonista meteliä: kreikkalaiskatoliset ja armenialaiset löivät ja takoivat roikkuvia lautasia tai metallitankoja; roomalaiskatoliset soittivat urkuja laulaen ja rukoillen äänekkäästi saaden aikaan riitasointuisen metelin.<sup>195</sup> Hän jatkaa kuvaamalla eri kirkkokuntien omia kappeleita kirkon sisällä. Kopteilla, roomalaiskatolisilla ja kreikkalaiskatolisilla on jokaisella omat kappelinsa puhumattakaan pienemmistä kirkkokunnista. Pfeiffer kertoo roomalaiskatolisessa kirkossa käymisestä ja sen uskonnollisesta yhteisöstä.<sup>196</sup> Hänen mukaansa näiden ihmisten omistautuminen [uskonnolle] oli hyvin vähäistä ja hänen paikalle ilmestyminsä oli sensaatio. Nämä olivat kiinnostuneita Pfeifferin ulkomuodosta ja vaatetuksesta. Kirkossa ihmiset keskustelivat keskenään paljon ja rukoilivat hyvin vähän. Lapset söivät jopa aamiaista jumalanpalveluksen aikana.<sup>197</sup> Pfeiffer näyttää paheksuvan kristittyjen pinnallisesta ja epäkunnioittavaa käyttäytymistä pyhissä paikoissaan, mikä ei suinkaan rakenna kuvaa paikkojen merkityksellisyydestä paikallisille kristityille.

Pfeiffer jatkaa kuvausta Pyhän haudan kirkossa kristinuskon kirkkokuntien välisistä kiistoista:

Turkkilaiset pitävät välttämättömänä puuttua asiaan, palauttaa rauhan ja järjestyksen kristittyjen keskuudessa. Mitä mieltä nämä kansat, joita me kutsumme pakanoiksi, ovat meistä kristityistä, kun he näkevät, millä vihalla ja katkeruudella kukin kristittyjen laho jahtaa toisiaan? Milloin tämä häpeällinen ahdaskatseisuus lakkaa?<sup>198</sup>

Tässä Pfeifferin kritiikissä tulee esiin poikkeuksellisesti myös turkkilaisista jotakin myönteistä, koska he joutuvat puuttumaan kristittyjen riitaisuuteen ja selvittämään heidän välejään. Hän suomii kovin sanoin riitaisia kirkkokuntia nähdessään kristittyjen käytöksen toisiaan kohtaan, sillä jopa pakanoiksi kutsutut turkkilaiset käyttäytyvät paremmin laittaessaan kristittyjä järjestykseen. Pfeiffer ei luo kaupungin kristinuskon identiteetistä yhtenäistä: se on hajaantunut ympäri kaupungin pyhiä paikkoja, joissa kussakin taistelevat

---

<sup>195</sup> Pfeiffer 1853, 116.

<sup>196</sup> Pfeiffer 1853, 109.

<sup>197</sup> Pfeiffer 1853, 110.

<sup>198</sup> Pfeiffer 1853, 115. "The Turks generally find it necessary to interference, to restore peace and order among the Christians. What opinion can these nations, whom we call Infidels, have of us Christians, when they see with what hatred and virulence each sect of Christians pursues the other? When will this dishonourable bigotry cease?"



eri kirkkokunnat erilaisilla näytöspaikoilla. Hänen kuvauksessaan kaupungin kristinuskon identiteetistä rakentuu riitaisa ja hajanainen.

Chateaubriand tyytyy toteamaan kantaa ottamattomasti, että Pyhän haudan kirkko koostuu useista eri kirkoista ja se pitää sisällään eri kirkkokuntien, roomalaiskatolisten, kreikkalaiskatolisten, koptien, armenialaisten ja abessinialaisten omat paikat.<sup>199</sup> Hän puhuu eri kirkkokuntien pyhiinvaeltajista ja heidän velvollisuuksistaan. Rikkaat uskovat, että koska roomalaiskatoliset eivät tuo rahaa Jerusalemin Pyhään hautaan, sitä pitää saada juutalaisilta, kreikkalaisilta ja armenialaisilta pyhiinvaeltajilta.<sup>200</sup> Hänen kertomuksestaan käy ilmi roomalaiskatolisten huonompi asema Pyhän haudan kirkossa sekä muilla pyhillä paikoilla eri kirkkokuntien kilpaillessa tiloista ja asemasta niissä.

Buckingham kertoo vierailustaan toverinsa kanssa Pyhän neitsyen hautaluolaan, joka on maan alla. Kreikkalaiskatolisilla, armenialaisilla ja syyrialaisilla on siellä omat alttarinsa koptien alttarin noustessa suoraan maasta. Buckingham kertoo kuulleen, että Chateaubriandin aikoihin turkkilaisilla sanottiin olleen osa luolasta, mutta itse Marian hauta oli katolisten käsissä. Tällä hetkellä turkkilaisilla ei ole siitä osaakaan eikä se ole enää myöskään roomalaiskatolisten käsissä, koska kreikkalaiskatoliset ja armenialaiset ovat ostaneet sen. Nämä taas yrittävät kilpailla toistensa kanssa alttareidensa koristeluilla ja ajamalla toisiaan ulos, jos mahdollista juonittelemalla ja maksamalla suuria summia turkkilaisille. Syyrialaisen ja koptien alttarit ovat erityisen kimaltelevia ja loistavia.<sup>201</sup> Buckinghamin mielestä munkit kohtelivat heitä hyvin ylenkatseellisesti heidän köyhyytensä tähden, vaikka he esittivätkin halveksivansa heitä luterilaisina ja siten eikristittyinä.<sup>202</sup> Tälläkin pyhällä paikalla kirkossa näyttää olevan eri kirkkokuntien taistelu tilan hallinnasta tai vähintään kilpailu komeimmasta alttarista. Buckingham tovereineen saa eri kirkkokuntien toistensa kaltoinkohtelusta osansa tultuaan halveksituksi munkkien taholta.

Buckingham kiipesi sitten tovereineen Öllyvuoren huipulle, jossa oli minareetilla varustettu moskeija peittämässä pyhää paikkaa. Sen ulkopuolella oli pieniä marmoripylväitä ja veistettyjä kapiteeleja, mutta sisällä ei ollut mitään muuta kuin roomalaiskatolisten alttarina palveleva kallio. He saavat nauttia tästä etuoikeudesta

---

<sup>199</sup> Chateaubriand 1812, 23.

<sup>200</sup> Chateaubriand 1812, 135.

<sup>201</sup> Buckingham 1821, 197.

<sup>202</sup> Buckingham 1821, 177.

maksamalla suuria summia turkkilaisille, ja kreikkalaiskatoliset, armenialaiset, syyrialaiset ja koptit joutuvat tyytymään samassa tarkoituksessa avoimella pihamaalla oleviin pieniin kivialttareihin.<sup>203</sup> Buckingham kertoo, että roomalaiskatolisessa konventissa on vain muutamia eurooppalaisia munkkeja. Kreikkalaiskatoliset ovat lukuisimpia kaikista kristityistä, seuraavina tulevat armenialaiset lukumäärän perusteella, mutta heidän yhteisönsä voittaa kreikkalaiskatoliset vaikutusvallassa ja hyvinvoinnissa. Koptit, abessinialaiset, syyrialaiset, nestorialaiset, maroniitit, kaldealaiset ja muut alalahkot ovat joukkona hädin tuskin havaittavia.<sup>204</sup> Näissä Buckinghamin kahdessa vierailussa kristinuskon pyhillä paikoilla pistävät lukijan silmiin paikkojen nykyiset riitaiset tapahtumat, joiden rinnalla alkuperäisten tapahtumien merkitykset hautarauhaa kaipaavan Neitsyen tai taivaaseen astuvan Vapahtajan muistoksi perustetuista pyhätöistä hukkuvat kuvaan toistensa kimpussa olevista eri kirkkokuntien edustajista. Kristinuskon identiteetti Buckinhamin kuvauksessa rakentuu kristinuskon eri lahkojen erilaisista kokoonpanoista ja keskinäisestä kilpailusta näillä pyhillä paikoilla.

Myös Ali Bey kuvailee Pyhän haudan kirkossa kristillisiä kirkkokuntia, näiden suhteita ja tapoja. Kristuksen haudan avain on roomalaiskatolisten munkkien hallussa, mutta he eivät saa avata sitä, jos heidän seurassaan ei ole kreikkalaiskatolista munkkia, joka jää haudan puolelle sen ollessa auki. Roomalaiskatolisten kirkko on rotundan oikealla puolella, armenialaisten vasemmalla ja syyrialaiden takana. Kopteilla on oma pieni kappelinsa pientä, keskellä olevaa hautataloa vastapäätä, mutta Temppelin ensisijaisen keskusrakennuksen muodostaa kreikkalaiskatolisten kirkko. Abessinialaisilla on myös kirkkonsa, mutta siellä on vain enää kaksi munkkia jäljellä. Armenialaiset ja roomalaiskatoliset olivat aikansa yhdistyneitä, kunnes joitakin kiistoja nousi heidän välilleen. Kreikkalaiskatoliset ylpeilevät ylivoimaisuudellaan verrattuna muihin lahkoihin: he hallitsevat todellista kunniapaikkaa rakennuksessa, ja lisäksi heillä on mahtava kirkon kuori sekä heidän pyhättönsä tai heidän kunnioitettava tuomiokapitulinsa, jossa on kolme tai neljä piispaa. Muutenkin heillä on maassa erittäin runsaslukuinen populaatio. Eri lahkojen munkit ovat yleensä riitaisia, koska jokainen pitää ainoastaan omaa lahkoaan oikeaoppisena ja uskoo muiden olevan hajottavia.<sup>205</sup> Myös Ali Bey antaa kristinuskon kirkkokunnista kilpailevan ja riitaisen kuvan. Eri kirkkokunnat ovat hyvin erilaisissa asemissa toisiinsa nähden niin lukumäärissä kuin vaikutusvallassakin; toiset hallitsevat ja toiset alistuvat.

---

<sup>203</sup> Buckingham 1821, 202.

<sup>204</sup> Buckingham 1821, 161-162.

<sup>205</sup> Ali Bey 1816, 270.

Kaiken kaikkiaan matkailijat antavat eri kirkkokuntien jakamasta Jerusalemin kristinuskon identiteetistä hajaantuneen ja rikkinäisen kuvan, jota hajottaa entisestään taistelu pyhien paikkojen hallinnasta ja vallasta. Kenellä on suurin, kaunein ja vaikutusvaltaisin kirkko tai edes osa siitä? Kenellä on oikeaoppisin kirkkokunta ja oikein oppi; kuka saa avata taivaan portit tai ainakin Pyhän haudan kirkon ovet? Näiden kuvausten perusteella kristinuskon Jerusalemistä muodostuu menneisyyden tapahtumien näytöspaikka ja kristinuskon eri kirkkokuntien kohtausta paikka, joista kumpikaan ei kutsu tutustumaan. Massey pohtiikin, että jos paikkojen ajatellaan olevan kohtausta paikkoja, niin on tärkeää tarkastella myös kohtaamisten vaikutuksia, koska paikat koostuvat erilaisista toimintatiloista, sosiaalisista suhteista ja ihmisryhmistä, joista kukin yhdistelmä synnyttää uusia yhdistelmiä. Näiden kaikkien vuorovaikutuksesta syntyy aina jotakin uutta lisää paikkojen identiteettiin.<sup>206</sup> Tämä ajatus antaa toivoa matkakertomusten aikaiseen kristinuskon identiteettiin; kun on kysymys paikasta, josta muodostuu eri ihmisryhmien ja näiden välisten suhteiden ja vuorovaikutuksen kohtausta paikka, voivat kunkin ajan ihmisryhmien erilaiset ja uudet kokoonpanot muuttaa paikan identiteettiä. Silloin siinä voi aikanaan tapahtua Pfeifferin toivoma vaikutus, että vielä joskus tämä häpeällinen ahdaskatseisuus lakkaa, ja paikan identiteetti muuttuu.

---

<sup>206</sup> Massey 2003, 67.

## 4. Kaukaisimmassa paikassa – muslimien Jerusalem

### 4.1. Kaupungin hallinta



Kuva 5. Jerusalemin muurien ympäröimä vanha kaupunki, jonka keskellä kohoaa korkeimpana muuri jalustanaan Kalliomoskeija. Sen vieressä vasemmalla, muurin kulmassa oleva Al-Aksan moskeija jää varjoon.<sup>207</sup>

Ali Bey kertoo Jerusalemin musliminimistä: ”Jerusalem, muslimien tuntema nimellä El Kods tai Pyhä, ja tällä El Kods-e-Scherif - -.”<sup>208</sup> Jälkimmäinen nimistä tarkoittaa ylevää tai johtavaa pyhää. Huomioimalla nämä musliminimet arabiaksi Ali Bey luo mielikuvaa Jerusalemin merkityksestä nimenomaan muslimeille. Hän sattui tuolla hetkellä olemaan ainoa muslimipyhiinvaeltaja Jerusalemissa eikä hän ollut missään tuntenut olevansa niin piiritetty ja kysytty kuin siellä. Temppelin virkailijatkin pyörivät hänen ympärillään, koska heillä ei ollut muuta tekemistä. Hänen majoituspaikkansa Sidi Abdelkaderin johtajat, jotka olivat Jerusalemissa arvostettuja sheriffejä, ottivat työkseen seurata häntä joka paikkaan ja kutsua ystävänsäkin pitämään uutterasti hovia Ali Beyn ympärillä. Hänen mukaansa nämä olosuhteet ehkäisivät häntä tekemästä laajempia huomioita Jerusalemista, joita on

<sup>207</sup> Pfeiffer 1853, numeroimaton etusivu.

<sup>208</sup> Ali Bey 1816, 272. “Jerusalem, known by mussulmen under the name of El Kods, or The Holy, and by that of El Kods-e-Scherif - -.”

kuitenkin aikaisemmin kuvailtu jo runsaasti, joten hän tyytyy tekemään kaupungista vain joitakin erityisiä huomioita.<sup>209</sup>

Ali Bey kuvaa kaupunkia ja sen hallintaa yleisesti muslimien näkökulmasta vertaamalla sitä muslimien pyhimpään kaupunkiin Mekkaan. Jerusalemin kaupungin muoto, vaikkakin se on epäsäännöllinen, ei ole kuitenkaan niin epäsäännöllinen kuin Mekan. Jerusalemin kadut ovat suoria ja hyvin päällystettyjä mutta kapeita, pölyisiä ja mäkisiä. Talot ovat yksinkertaisesta kivistä rakennettuja ja täysin koristelemattomia kontrastina Mekan komeisiin ja koristeltuihin hienoihin katuihin. Rakennukset ovat yksinkertaisempia kuin Mekassa. Hän ei myöskään odottanut näkevänsä Jerusalemin olevan niin alakynnessä Mekkaan verrattuna. Julkisilla kaduilla tosin on kauppoja ja kojuja aivan kuten Mekassa.<sup>210</sup> Hän vertailee Jerusalemin elinkeinoja, kuten käsitöitä sekä kouluja Mekan vastaaviin. Jerusalemissa puhutaan yleisesti arabiaa mutta enemmän kuitenkin turkin kieltä.<sup>211</sup> Ali Bey rakentaa kaupungin muslimi-identiteettiä vertailemalla kaupunkia Mekkaan. Tällä hän osoittaa tuntevansa vertailemansa kaupungit, mikä taas erottaa Ali Beyn muslimina muista matkailijoista, joilla ei ole tällaista ”sisäpiirin” tietoa muslimien pyhistä paikoista.

Vertaamalla toiseen muslimien kaupunkiin, Ali Bey luo Jerusalemin merkitystä muslimille, vaikkakin monin tavoin fyysisesti alakynnessä olevana paikkana. Tuolloin paikan identiteetiksi muodostuu sen alisteinen asema verrattuna suurempaan valtaan Mekassa. Massey kertoo paikan luonnetta määrittelevän sen rajat ylittävät suhteet, esimerkiksi kaupungissa sen suhde muuhun maailmaan. Kaupungin historia, arkkitehtuuri, nimetyt kadut ja puhuttu kieli kertovat kaupungista ja tekevät siitä kohtaupaikan, johon heijastuvat sen suhteet ulkopuolisiin paikkoihin. Kaupungissa kohtaavat myös sen menneet ja nykyiset suhteet.<sup>212</sup> Jerusalemin suhde ulkopuoliseen maailmaan ja muslimien pyhimpään kaupunkiin määrittelevät sen luonnetta tässä Ali Beyn kuvauksessa.

Ali Beyn Jerusalemin hallinnon kuvauksessa kaupunkia johtaa paikallinen sheikki el-Beled tai Hakim. Johdossa on myös *kadi* tai siivilioikeuden tuomari, joka on Konstantinopolista lähetetty turkkilainen. Tämä kadi vaihtuu joka vuosi, kuten kaikki muutkin osmani-imperiumin kadit. Näiden yläpuolella on linnakkeen kuvernööri ja el-Haramin sheikki tai Temppelein päällikkö ja *mufti* tai lakipäällikkö, joilla on omat erityiset velvollisuutensa.

---

<sup>209</sup> Bey el-Abbas 1816, 273.

<sup>210</sup> Bey el-Abbas 1816, 274.

<sup>211</sup> Bey el-Abbas 1816, 276.

<sup>212</sup> Massey 2003, 66-67.

Jerusalemilla ei ole muutamia turkkilaisia sotilaita lukuun ottamatta muita puolustajia kuin muslimiasukkaita, joista kutsutaan kantamaan asetta ennalta määrättyinä koolle 2000 miestä. Kaupunkia ympäröivät huomattavan korkeat muurit, joiden päällä on sakaraharjainen rintavarustus nelikulmaisine torneineen. Lisäksi kaupungissa on kuusi porttia.<sup>213</sup> Ali Beyn mukaan on huomattava, että arabit ovat antaneet näille porteille arabiankieliset nimet, ja kristityt kutsuvat niitä toisilla nimillä.<sup>214</sup> Nimien vaihto kertoo hallinnosta, jolla on valta nimetä paikat uudelleen. Yksi huomionarvoinen seikka liittyy itse Ali Beyn toimintaan karttojen laatijana, koska Masseyn mukaan kartan laatiminen liittyy väistämättä ”sen hetkiseen vallan tasapainoon tai tuon tasapainon horjuttamiskysymyksiin”.<sup>215</sup> Jos Ali Bey oli todella Ranskan ja Espanjan hallituksen muslimiksi tekeytynyt vakoilija, on hän itse voinut pyrkiä tuon hetken muslimien vallan tasapainon horjuttamiseen kartoittamalla ja kuvaamalla pikkutarkasti muslimien vallan keskuksia niin Jerusalemissa, Mekassa kuin muissa Lähi-idän ja Pohjois-Afrikan kaupungeissa.

Paikkojen uudelleen nimeäminen oli luonteenomaista valloitetuilla alueilla, kuten tulkitsen Ali Beyn kertomasta suhteutettuna arabian kielen ja islamin tutkimuksen professori Jaakko Hämeen-Anttilan kertomaan hallinnon järjestelmän ”arabisoimiseen” jo 600-luvulla. Tuolloin tapahtui islamin valtakirjoihin liittynyt valloitetujen alueiden hallintokielen uudistus, jossa alueille tuli hallintokieleksi arabia paikallisten kielten sijaan ja keskusvallan vahvistuttua hallinnon järjestelmät ”arabisoitiin”.<sup>216</sup> Massey kertoo paikkojen uudelleen nimeämisestä liittyen valloitetujen alueen uudelleen kartoittamiseen ja paikkojen uudelleen nimeämiseen, jolloin alkuperäisryhmien antamat paikannimet on poistettu ja korvattu valloittajaan viittaavilla nimillä. Karttoja on käytetty pönkittämään valloituksen ideologiaa.<sup>217</sup> Karttoja on myös käytetty muistuttamaan niiden ihmisten vallasta, jotka ovat saaneet nimetä ne.<sup>218</sup> Porttien arabiankielisissä nimissä näyttää toteutuneen muslimihallinnon valloituksen ja vallan osoittamisen ideologiaa.

Myös maantieteilijä Anssi Paasi kertoo alueiden symbolisen muotoutumisen nimeämisen avulla olevan alueiden institutionalisoimisessa ratkaisevan tärkeää. Hän korostaa nimeämisen merkitystä prosessina, joka mahdollistaa alueiden käytön muun muassa

---

<sup>213</sup> Ali Bey 1816, 278-279.

<sup>214</sup> Ali Bey 1816, 279.

<sup>215</sup> Massey 2008, 93.

<sup>216</sup> Hämeen-Anttila 1999, 47.

<sup>217</sup> Massey 2008, 94.

<sup>218</sup> Massey 2008, 81.

politiikassa. Poliittinen eliitti antaa kaikkialla nimityksiä konkreettiselle ja symboliselle ”maisemalle” jakaakseen ja kontrolloidakseen tilaa ja ihmisiä. Hänen mukaansa tilaa koskevat nimitykset ovatkin myös tärkeitä alueellisuuden merkitsijöitä.<sup>219</sup> Nähdäkseni Ali Bey osallistuu tämän kaltaiseen alueellisuuden merkitsemiseen kuvaamalla muslimien hallintoa ja valtaa kaupungissa. Se luo myös kuvaa kaupungin muslimi-identiteetistä.

Chateaubriand kertoo olevan hyvin tunnettua, että turkkilaiset puolustavat itseään erittäin hyvin, ja Jerusalemiä hallitaankin joka puolelta armeijoita vastaan.<sup>220</sup> Hän jatkaa aiheeseen liittyen paikkojen nimeämisestä:

Tässä roskakasaksi nimitetyssä kaupungissa tämän maan ihmiset ovat katsoneet parhaaksi antaa katujen nimiksi tiettyjä autiomaan kulkuväyliä. Nämä jaottelut ovat erittäin outoja ja niin paljon suuremman huomion arvoisia kuin mitä yksikään matkailijoista ei ole maininnut, vaikka Isät Roger ja Nau nimesivät joitakin porteista arabiaksi. Aloitan näistä jälkimmäisistä.<sup>221</sup>

Näin Chateaubriand kiinnittää kaupungin hallintaan liittyen varsin kovin sanoin huomion paikkojen nimeämiseen arabiankielisillä kummallisilla nimillä, joita muut matkailijat eivät ole juuri maininneet. Hän kertoo sivukaupalla arabiankielisistä porttien nimistä, joita on lukuisia kuten Bab-el-Nabi-Dahoud, Bab-el-Maugrabé, Bab-el-Derahie, Bab-el-Sidi-Mariam ja Bab-el-Zahara, mutta hän huomioi, ettei Efraimin portilla ole arabiankielistä nimeä.<sup>222</sup> Jerusalemissa on nimetty arabiaksi myös kolme pääkatua: Harat-bab-el-Hamond eli Column-portinkatu, Souk-el-Kebiz eli Suuri Basaarikatu ja Harat-el-Allam eli Via Dolorosa. Näiden lisäksi on arabiaksi nimetty seitsemän muuta pientä katua.<sup>223</sup> Chateaubriand ei itselleen poikkeuksellisesti perustele mitenkään monisivuista luetteloaan arabiankielisistä paikkojen nimityksistä, mutta tulkitsen tämän siten, että hän rakentaa kaupungin muslimi-identiteettiä tuomalla esiin näiden ”autiomaan ihmisten äänen”; paikkojen erittelyn kaupungin hallitsijan kielellä.

Kaupungista kertoessaan myös Benjamin huomauttaa alaviitteessä, että arabit ja turkkilaiset kutsuvat Jerusalemiä nimellä *Kodesch* ja kaldealaiset ja persialaiset nimellä *Beth-el-Mickdasch*.<sup>224</sup> Häinkin kertoo kaupungissa olevan kuusi porttia, mutta niiden nimet

---

<sup>219</sup> Paasi 2001, 17.

<sup>220</sup> Chateaubriand 1812, 85-86.

<sup>221</sup> Chateaubriand 1812, 86. “In this heap of rubbish, denominated city, the people of the country have thought fit to give the appellation of streets to certain desert passages. These divisions are extremely curious, and so much the more worthy of notice as they have not been mentioned by any traveller; though the Fathers Roger, Nau name some of the gates in Arabic. I shall begin with these latter.”

<sup>222</sup> Chateaubriand 1812, 86-87.

<sup>223</sup> Chateaubriand 1812, 88-89.

<sup>224</sup> Benjamin 1859, 10.

eroavat Chateaubriandin kertomuksesta, joten ehkä niitä on muutaman kymmenen vuoden kuluessa nimetty uudelleen. Itään päin on Leijonaportti, Bab-el-Schebah; pohjoiseen päin Sikemin portti, Bab-el-Amoud; länteen päin Hebronin portti, Bab-el-Chalil; etelään päin Siionin portti, Bab-el-Dahoud ja viimeisenä samalla puolella on pienin porteista Bab-el-Maghra-bim<sup>225</sup>, joka tarkoittaa arabien porttia, koska kaupunkiin lännestä, esimerkiksi Marokosta, tulevat arabit kulkevat kaupunkiin tämän portin kautta.<sup>226</sup> Arabiankieliset porttien ja katujen nimet merkitsevät kaupunkia muslimiyhteisön paikaksi, kuten kulttuurin tutkija Stuart Hall kertoo kielen olevan eräs perustavanlaatuisimmista kulttuurisista järjestelmistä, jossa saman kielen tai merkitysjärjestelmän käyttäminen saa ihmiset kuulumaan samaan ”tulkintayhteisöön”.<sup>227</sup> Tällöin arabiankieliset nimitykset ovat Hallin käsityksiä mukaillen muslimien yhteisesti jakamia, ”kollektiivisia ja sosiaalisia” rakennelmia, jotka luovat kaupungin muslimi-identiteettiä. Tämä kaupungin arabiankielisten paikkojen listaaminen on mielestäni erikoinen piirre useimmista näissä matkakertomuksissa, minkä tulkitsen kertovan kaupungin viimeisimmän ”isännän” – muslimien identiteetin rakentamisesta.

”Tämä on ensiluokkainen paikka sanoa jotakin koskien Jerusalemin hallintoa”,<sup>228</sup> sanoo Chateaubriand numeroiden ja jakaen hallinnon viiteen eri vastuutahoon. Ensimmäisenä hallinnossa on *mosallam* tai *sangiak* eli armeijan komentaja. Toisena on *moula cadi* tai poliisin ministeri ja kolmantena *mufti* eli uskonoppineiden ja lakimiesten johtaja. Chateaubriand kommentoi, että milloin tämä mufti on fanaattinen tai paha mies, kuten tätä virkaa hallussaan pitävä mufti Chateaubriandin ollessa Jerusalemissa, on tällä enemmän valtaa tyrannisoida kristittyjä kuin muilla viranomaisilla. Neljäntenä hallinnossa on *moutenely* tai Salomonin moskeijan [Kalliomoskeijan] almujen kerääjä ja viidentenä *soubachi* tai kaupungin sheriffi.<sup>229</sup> Kaupungin hallinto ja valta näyttää tämän valossa olevan hierarkkisesti henkilöitynyttä kulloinkin virkaa hallussaan pitävään nimettyyn henkilöön. Chateaubriandin ollessa Jerusalemissa vuosina 1806-1807, hallinnassa oli Suleiman Pasha, jota Chateaubriand uskaltaa sivulauseessa nimittää fanaattiseksi ja pahaksi mieheksi. Tällä oli valta tyrannisoida kristittyjä muita viranomaisia enemmän.

---

<sup>225</sup> Marokon arabiankielinen nimi on ”al-Mamlakah al-Maghribiyyah”, joka tarkoittaa Lännen kuningaskuntaa.

<sup>226</sup> Benjamin 1859, 12-13.

<sup>227</sup> Hall 2003, 89-90.

<sup>228</sup> Chateaubriand 1812, 170. ”This is the proper place say something concerning the government of Jerusalem.”

<sup>229</sup> Chateaubriand 1812, 170-171.



Ben-Arieh kertoo Suleiman Pashan hallinneen maata neljäntoista vuoden ajan vuosina 1804-1818, kolmekymmentä vuotta vallassa olleen hallitsijan, Jazzar Pashan jälkeen, jota kutsuttiin ”teurastajaksi” hirmutöidensä takia. Tämä Pasha oli tuonut turkkilaisen vallan maan kaikkiin osiin ja hallinnut itsenäisesti ollen kuitenkin lojaali ”Korkealle portille” eli osmanivaltakunnan keskushallinnolle. Jazzar Pashan kuoltua valtataistelun voittaja Suleiman Pashan hallinnossa maa upposi syvemmälle köyhyyteen ja villit beduiinit vaelsivat sen halki ihmisiä ja kyliä ryöstellen kenenkään valvomatta. Kuitenkin edellisen hallitsijan kauteen verrattuna, oli tämä rauhan ja suhteellisen vaurauden aikaa.<sup>230</sup> Vaikka ajat olivatkin Chateaubriandin aikaan parantuneet edellisestä hirmuhallinnosta, näyttää Jerusalemin muslimi-identiteetti Chateaubriandin kertomuksessa rakentuvan hallitsijan vallankäytöstä kaupungin asukkaita, etenkin muun uskoisia kohtaan.

Tämä ei ollut mitenkään tavatonta tuona aikana, kuten arabian ja islamintutkimuksen professori Dominique Chevallier kertoo. Osmani-imperiumissa eri uskontoryhmät: muslimit, kristityt ja juutalaiset eli yhteisen alkuperän omaavat ”kirjan kansat” elivät yhdessä pitkälti menneisyydestä periytyvään, arabiyhteiskunnille luonteenomaiseen tapaan. Islamin mukaan eri uskonnollisten yhteisöjen, muslimien ja muun uskoisten eli ”dhimmien” välillä oli oikeudellinen ero: ne olivat oikeuden edessä epätasa-arvoisia eikä islam taannut muille uskonnollisille yhteisöille samoja etuoikeuksia kuin muslimille. Islamilainen hallinto antoi kuitenkin oikeudellisen takuun, että islamilaisen valloittajan alistettua muiden uskontojen yhteisöt vähemmistönä hallinta-alueeseensa, se takaa näille muslimien suojeluksen eli dhimmin aseman.<sup>231</sup> Kristityt ja juutalaiset saivat siten elää islamilaisilla hallintoalueilla epätasa-arvoisesti, vähemmistöinä ja ollen alamaisia, mutta nauttien samalla oikeudellisesta suojeluksesta. Näin näyttää tapahtuneen myös Jerusalemissa Chateaubriandin siellä ollessa, mutta hän näkee vallassa olleen muftin käyttäytymisen erityisen tyrannimaiseksi juuri kristittyjä kohtaan.

Muslimit saivat kaupungin hallintaansa ensimmäisen kerran vuonna 638 jKr.<sup>232</sup> Islamin tutkija Imran Hosein kertoo islamin näkökulmasta muslimien ”perineen” Jerusalemin hallintaansa kuusisataa vuotta juutalaisten viimeisimmän karkotuksen jälkeen kalifi Omarin joukkojen valloittaessa kaupungin. Hänen mukaansa Jumala oli aikoinaan antanut maan *Banu Israilille*<sup>233</sup> eli Israelin kansalle ehdollisesti. Koraanin mukaan nämä ehdot olivat

---

<sup>230</sup> Ben-Arieh 1983, 26-27.

<sup>231</sup> Chevallier 1982, 159.

<sup>232</sup> Peters 1985, 176.

<sup>233</sup> ”Banu Israil” on koraanin nimitys israelilaisille, joka tarkoittaa ”Israelin lapset”.

usko Jumalaan ja alistuminen Hänelle sekä oikeamielinen käytös.<sup>234</sup> Israelin kansa ei nähtävästi islamin mukaan täyttänyt ehtoja, jolloin he menettivät maan hallinnan ja se periytyi muslimeille. Jerusalemissa oli muslimihallinto satojen vuosien ajan 1900-luvun alkupuolelle asti.

Ben-Arieh valottaa 1800-luvun alkupuoliskon hallintoa sen ensimmäisen kolmenkymmenen vuoden aikana, jolloin Akkon pashat eli kolme kuvernööriä hallitsivat Sidonin provinssia, johon Jerusalem kuului. He olivat Jezzar Pasha (1775-1804), Suleiman Pasha (1804-1818) ja Abdullah Pasha (1818-1831).<sup>235</sup> Vaihtuvat hallitsijat ja kuvernöörit vaikuttivat myös matkailijoihin ja heidän toimintaansa Palestiinan alueella. Esimerkiksi Egyptin hallinnon noin kahdeksan vuoden aikana tutkimus alueella oli sallittua, ja matkalaisten oloja helpotettiin; maaseudun teillä vaanineet ja ryöstelevät beduiinit laitettiin kuriin eikä matkalaisten tarvinnut maksaa enää tullimaksuja Jerusalemiin mentäessä.<sup>236</sup> Chateaubriand, Ali Bey ja Buckingham vierailivat Jerusalemissa turkkilaisten ensimmäisen hallintokauden aikana, kun taas Montefiore Egyptin hallinnon aikaan. Pfeiffer ja Benjamin kävivät kaupungissa turkkilaisten palattua valtaan. Hallinnon kuvaukset näkyvät matkakertomuksissa etenkin turkkilaisten ensimmäisen hallintokauden aikana matkanneiden Chateaubriandin ja Ali Beyn kertomuksissa, mikä voi johtua 1800-luvun alun tiukemmasta turkkilaisten osmanien hallinnosta ja vallassa olleen pashan toiminnasta. Ben-Ariehin mukaan ensimmäinen turkkilaishallinto 1800-luvulla aiheutti paljon kärsimystä kaikille uskonnoille Jerusalemissa, mutta muslimit näyttivät selviytyneen siitä paremmin, koska he olivat paikallisten hallitsijoiden suojeluksessa. Muslimeihin verrattuna kristityt ja juutalaiset olivat tuona aikana toisen luokan kansalaisia.<sup>237</sup>

#### **4.2. Moskeijoista profeetan haudalle**

Muslimien keskus ja pyhimät paikat sijoittuvat al-Haramille, Temppelivuorelle, jonka kaksi erillistä temppeliä tai moskeijaa muodostavat Ali Beyn mukaan yhdessä symmetrisen ja yhtenäisen kokonaisuuden.<sup>238</sup> Muslimien kolmanneksi pyhimmän paikan kaksi tärkeintä moskeijaa al-Aksa ja al-Sähhara sijaitsevat tällä al-Haramin alueen tasanteella. Hän kirjoittaa paikoista, joissa pyhiinvaeltajien tulee Jerusalemissa vieraillessaan käydä sekä

---

<sup>234</sup> Hosein 2003, 36. (Koraani, al-Anbiyah 21:105).

<sup>235</sup> Ben-Arieh 1984, 106.

<sup>236</sup> Ben-Arieh 1984, 109.

<sup>237</sup> Ben-Arieh 1984, 107.

<sup>238</sup> Bey el-Abbas 1816, 246.

myös vierailujen järjestyksestä. Muslimien pyhiinvaellus alkaa al-Haramin moskeijoista, ja niissä käytyään pyhiinvaeltaja voi jatkaa toisiin paikkoihin. Pyhiinvaelluksessa on tarkat rituaalit, joiden mukaan eri paikoilla käydään järjestyksessä sekä suoritetaan rukoukset ja almusten anto.<sup>239</sup> Hän kertoo muslimien pyhiinvaelluksesta yleisesti mainitsematta itse käyneensä näillä paikoilla. Ben-Arieh kertoo kuitenkin Ali Beyn liittyneen pyhiinvaellukselle Mekkaan, jonne hän saapui tammikuussa 1807 ja samana vuonna käyneen ”muslimina kaikkine tavoitteineen ja syineen” myös Jerusalemissa vierailen Kalliomoskeijassa ja tehden mittauksia sen sisätiloista.<sup>240</sup> Syistä ja tavoitteista käydä nimenomaan muslimina Jerusalemissa, näyttäisivät hänen käyntinsä liittyneen muslimien pyhiinvaellustraditioon. Olkoonkin että hänellä saattoi olla perimmäiset syynsä ja tavoitteensa vieraan vallan vakoilijana, jolloin hänen tuli kaikin tavoin naamioida käyntinsä Jerusalemissa pyhiinvaellukseksi. Joka tapauksessa hän itse kertoo aktiivisesti pyhiinvaeltajien toimista ja velvollisuuksista pyhillä paikoilla, jolloin näkisin hänen kertovan pyhien paikkojen merkityksestä hurskaille, pyhiinvaelluksella olleille muslimille.

Muslimien pyhiinvaellusvelvollisuus koskee yleensä Mekan Kaabassa käyntiä kerran elämässä *haji*-kuukauden eli erityisen pyhiinvaelluskuukauden aikana,<sup>241</sup> mutta myös pienimuotoisempia pyhiinvaelluksia muuallekin on tehty, kuten arabian kielen ja islamin tutkimuksen professori Jaakko Hämeen-Anttila esittää.<sup>242</sup> Lähialueen muslimilla saattoi olla paremmat mahdollisuudet tehdä pyhiinvaellus Jerusalemiin, josta kertoo Koraanintutkimuksen professori Abdallah El-Khatib. Hänen mukaansa eräs historiallinen selitys Kalliomoskeijan rakentamiselle on, että Abdalmalik oli huomannut muslimilla olleen vaikeuksia päästä pyhiinvaellukselle Kaabaan, jolloin hän halusi rohkaista muslimia vierailemaan Jerusalemissa rakentamalla tämän mahtavan monumentin.<sup>243</sup>

Al-Haramin jälkeen Ali Bey kertoo pyhiinvaelluksen seuraavista paikoista, joilla hän toistaa myös lyhyet rukoukset. Hän nimittää näillä pyhillä paikoilla käyntejä pyhiinvaeltajien ”ensimmäisiksi velvollisuuksiksi”, joiden jälkeen muslimi voi astua sisään el-Sahharaan.<sup>244</sup> Hänellä on muslimina ainutlaatuinen mahdollisuus päästä sisään el-Haramin alueen pyhiin rakennuksiin. Muslimien pyhien paikkojen erottaminen ja

---

<sup>239</sup> Bey el-Abbas 1816, 259.

<sup>240</sup> Ben-Arieh 1983, 47.

<sup>241</sup> Hallenberg 2016, 40, 48.

<sup>242</sup> Hämeen-Anttila 1999, 49.

<sup>243</sup> El-Khatib 2001, 32.

<sup>244</sup> Bey el-Abbas 1816, 260.

rajoittaminen vain muslimille rakentaa myös kuvaa muslimien yksinoikeudellisesta vallasta, koska pyhien paikkojen sulkeminen eriuskoisilta ei koskenut juutalaisten tai kristittyjen pyhiä paikkoja, joilla saattoi käydä kuka tahansa uskonnosta riippumatta. Tosin joinakin aikoina 1800-luvun alkupuoliskolla eri uskontoiset joutuivat hakemaan luvan kuvernööriltä tai kadilta. Tämä muslimien rajanveto pyhillä paikoilla tuo väistämättä mieleen aikaisemmin mainitun eriarvoisuuden uskonnollisen aseman perusteella. Ehkä tämä rajanvetäminen palveli yhteiskunnallisia päämääriä, josta myös Massey kirjoittaa, että kaikki rajat ovat yhteiskunnallisia luomuksia ja siten yhteiskunnan tuottamia. Niillä on merkitystä esimerkiksi saatavilla olevien palvelujen määrittäjinä. Rajat ovat keino organisoida sosiaalisia tiloja ja ne toimivatkin usein osana paikan muodostamisen prosessia.<sup>245</sup> Tässä tapauksessa näkisin rajojen olevan pyhillä paikoilla olevien ”palvelujen” määrittäjiä. Rajojen toimiminen paikkojen järjestämisen prosessissa toimii näillä muslimien pyhillä paikoilla rajoittamisen keinoin.

Ali Bey tiedostaa erityisen mahdollisuutensa käydä muun uskoisilta kielletyissä paikoissa. Hän kertoo toisaalla kertomuksessaan, että muslimien temppelistä Jerusalemissa ei ole annettu yksityiskohtaista kuvausta, koska muslimit eivät yleensä ”valmistelee sellaisia tehtäviä”, ja kristityillä taas ei ole lupaa astua sisään moskeijaan. Siksi hän koettaa antaa jotain ideaa tästä ”arkkitehtuurin mahtavasta monumentista” jonka tulee kiinnostaa ”oppineita” olivatpa he sitten Mooseksen, Jeesuksen tai Muhammedin seuraajia.<sup>246</sup> Hän perustelee kertomansa tärkeyttä oppineiden yleisellä kiinnostuksella mutta toisaalta hän saattaa kertoa muslimien pyhästä paikasta korostaakseen lukijoidensa harhauttamiseksi ”muslimiuttaan”. Hänen kertomaansa tulee kuitenkin arvioida sen tiedon valossa, että hän toimi myös vakoilijana eurooppalaisille hallituksille.

Al-Haramia tai Temppeliä kutsutaan myös nimellä *Beit el Mok'ddes e Scherif*, joka tarkoittaa ”tärkeintä pyhää taloa” Jerusalemissa, kertoo Ali Bey. Al-Haram on useiden islamin eri periodien aikana pystytettyjen rakennuksien yhdistelmä, ja nämä rakennukset kertovat eri aikoina vallinneista tyyleistä, joiden aikana niitä aina uudelleen rakennettu mutta silti ne muodostavat ”harmonisen kokonaisuuden”.<sup>247</sup> Hän kuvailee suorastaan piinaavan yksityiskohtaisesti ja monisivuisesti el-Aksan moskeijan sisätiloja; laivoja, arkkeja, pylväitä ja pilareita mittoineen. Pääkohtiin lyhennettynä rakennus muodostuu seitsemästä laivasta, joita tukevat pylväät ja arkit. Keskiläivan päällä on hieno kupoli.

---

<sup>245</sup> Massey 2003, 73.

<sup>246</sup> Ali Bey 1816, 243-244.

<sup>247</sup> Ali Bey 1816, 244.

Päälaivan edessä on seitsemän arkkia, joita tukevat neliömäiset pylväät.<sup>248</sup> Hän kuvaa moskeijaa, kuin hän olisi mittailut ja tehnyt siitä havaintoja itse, eikä hän mainitse lainanneensa ketään, vaan antaa ymmärtää kuvauksensa perustuvan hänen omiin mittauksiinsa ja havaintoihinsa. Tämä on uskottavaa, koska hänen muutkin paikkojen kuvauksensa olivat yksityiskohtaisen tarkkoja hänen kartoittaessaan eri maita, kaupunkeja ja paikkoja tutkimusmatkailijana ja kartanpiirtäjänä.<sup>249</sup> Hän saattaa tarkalla kuvauksellaan koettaa luoda kuvaa itsestään varteenotettavana tutkimusmatkailijana, jonka laskelmista on hyötyä eurooppalaisille hallinnoille ja myös tutkijoille, joilla ei ole kristittyinä mahdollisuutta päästä tutkimaan itse muslimien pyhiä paikkoja.

Al-Aksan kuvaamisen jälkeen Ali Bey jatkaa al-Haramin kuvausta kertomalla al-Sahharan moskeijan sisäänkäynnistä. Al-Aksan pääportin edessä on pitkä piha, jonka päässä olevaa portaikkoa pitkin ihmiset nousevat al-Sahharaan, al-Haramin toiseen merkittävään rakennukseen.<sup>250</sup> Hän kertoo ”upeat Sahhara-rakennuksen”, kahdeksankulmaisen temppelin, kohoavan kuusitoista jalkaa al-Haramin yleisen tason yläpuolelle.<sup>251</sup> Näin Sahharan rakennus kohoaa tasanteelta melkein viitisen metriä korkeammalle kuin muut al-Haramin rakennukset. Nähdäkseni se on kuin nostettu jalustalle osoittamaan valtaa. Myös Lähi-idän tutkimuksen professori Hannu Juusolan mukaan Kalliomoskeijaa ei ole tarkoitettu varsinaiseen rukoiluun, vaan se on islamin vallan monumentti.<sup>252</sup> Se hallitseekin Jerusalemin profiilia niin massiivisena, että muurit kaupungin ympärillä näyttävät toimivan sen jalustana, ja jopa el Aksan moskeija jää vaatimattomana sen varjoon.

Hämeen-Anttilan mukaan kalifin valta sitoutui uskontoon näkyen myös arkkitehtuurissa kuten juuri tässä Abdalmalikin kaudella rakennetussa Kalliomoskeijassa, jota alettiin rakentaa ilmeisesti 680-luvun puolivälissä. Se oli suurin ja kaunein tuon ajan moskeijoista ja siihen verrattuna Mekan *Kaaban*<sup>253</sup> rakennus oli varsin vaatimaton ja pieni. Myöskään islamin toiseksi pyhin Medinan moskeija ei ole kovinkaan monumentaalinen rakennus, koska se oli alun perin käyttötarkoitukseltaan Muhammedin koti. Kalliomoskeijan rakentamisen merkittävin seikka liittyi sen alkuperäiseen käyttötarkoitukseen. Perinteisen historiankirjoituksen väitteenä onkin ollut, että Abdalmalikin tarkoitus oli pyhiinvaelluksen suuntaaminen Jerusalemin moskeijaan, pois kapinoivan hallitsijan hallussa olevasta

---

<sup>248</sup> Ali Bey 1816, 247.

<sup>249</sup> Montaner; Casassas 2004, 184, 186.

<sup>250</sup> Ali Bey 1816, 248.

<sup>251</sup> Ali Bey 1816, 249..

<sup>252</sup> Juusola 2005, 301.

<sup>253</sup> Kaaba on Mekassa sijaitseva islamin pyhin rakennus, jonka ympärille on rakennettu moskeija.

Mekasta.<sup>254</sup> Toisaalta taas El-Khatib ei pidä todennäköisenä selitystä Kalliomoskeijan rakentamisesta perustuen umaijjadien taisteluihin Ibn al-Zubairin kanssa, joiden takia Abdalmalik olisi halunnut luoda Jerusalemiin pyhiinvaelluspaikan kilpailemaan Kaaban ja Mekan pyhiinvaelluksen kanssa. Hän pitää todennäköisimpänä, että Kalliomoskeija rakennettiin, koska Abdalmalik tunsi tämän paikan pyhyiden islamissa ja halusi rakentaa muistopaikan Profeetan öisen matkan ja taivaaseen astumisen paikalle sekä lisäksi kannustaakseen muslimeja vierailemaan Jerusalemissa ja rukoilemaan siellä.<sup>255</sup> Hämeen-Anttilan väitettä pyhiinvaelluksen paikan siirtämisestä tukee kuitenkin myös hänen mainitsemnsa moskeijan pohjakaava, joka mahdollistaa pyhiinvaelluksen näkyvän *tawaf*-riitin eli temppelin ympäri kiertämisen.<sup>256</sup> Tätä mahdollisuutta ei ole esimerkiksi viereisessä al-Aksan moskeijassa, jonka ympäri ei pääse sen seinien rajoittuessa muuriin. Tämän valossa moskeijan rakentamiseen näyttää liittyneen valtapyrkimyksiä, joita myös Ali Beyn Kalliomoskeijan kuvauksesta voi tulkita.

Ali Beyn tarkka kuvaus jatkuu moskeijan sisätilasta, jossa hän keskittyy sen keskellä olevaan al-Sahhara-Allahiksi kutsuttuun kallioon, joka on tämän suurenmoisen rakennuksen ja yleisesti ottaen Jerusalemin al-Haramin tai Temppelin pääkohde.<sup>257</sup> Tarkimmin kaikista muslimien pyhistä kohteista kaupungissa hän kertoo al-Sahharasta nähtävästi siksi, koska paikkaan liittyy tärkeä tarina, joka perustelee koraanissa mainitsemattoman kaupungin pyhyttä muslimille. Ali Beyn mukaan muslimit uskovat seuraavasti: ”- - Sahhara Allah on paikka [ylitse] kaikkien muiden, lukuun ottamatta El Kaabaa tai Jumalan huonetta Mekassa, joissa ihmisten rukoukset ovat Jumalalle hyväksytyimpiä”.<sup>258</sup> Jumala kuulee rukoukset ehkä paremmin näillä pyhillä paikoilla, joille Ali Bey kertoo profeettojen ja enkelien tulevan vieläkin rukoilemaan.<sup>259</sup> Seuraavan tarinan hän kertoo Profeetta Mohammedin yöllisestä matkasta muslimien mukaan mahdollisesti siten kuin hän on sen itse kuullut tai lukenut:

Enkeli Gabriel vei yöllä profeetta Muhammedin pois Mekasta ja kuljetti hetkessä ilman halki Jerusalemiin El-Borakiksi kutsutulla tammalla, jolla on hienon naisen pää ja kaula, kuten myös kruunu ja siivet. Jätettyään El-Borakin temppelin portille profeetta tuli esittämään rukouksensa El-Sahharalle muiden profeettojen ja enkelien kanssa, jotka olivat tervehtineet häntä kunnioittavasti, luovutti hänelle kunniapaikan. Sillä hetkellä, kun profeetta astui El-Sahharalle, kallio tuntiessaan onnellisuutta

---

<sup>254</sup> Hämeen-Anttila 1999, 48.

<sup>255</sup> El-Khatib 2001, 31-32.

<sup>256</sup> Hämeen-Anttila 1999, 48.

<sup>257</sup> Ali Bey 1816, 250.

<sup>258</sup> Ali Bey 1816, 251. “- - Sahhara Allah is the place of all others, except El Kaaba or the House of God at Mecca, where the prayers of men are most agreeable to the divinity”.

<sup>259</sup> Ali Bey 1816, 251.

pyhän taakan kantamisesta alensi itsensä ja tullessaan kuin pehmeäksi vahaksi, vastaanotti jäljen hänen pyhästä jalastaan yläosaansa kohti lounaista rajaa. Jälki on nyt peitetty.<sup>260</sup>

Näin Ali Bey tulee rakentaneeksi tälle pyhälle paikalle muslimi-identiteettiä kertomalla ihmeellisistä tapahtumista varhaisen legendan mukaan, joka esiintyy myös keskiajalta peräisin olevissa islamilaisissa, Jerusalemia koskevissa teoksissa. Hän rakentaa kertomuksella myös muslimien vallan identiteettiä, koska onhan äärimmäinen vallan osoitus, että luonnonlait järkkyvät alistuessaan muslimien pyhän Profeetan toimille. Niinkin kova kuin kivi, pyhä kallio sulaa onnesta saadessaan kokea pyhän jalan kosketuksen. Kertomus osoittaa vallan merkitystä myös muiden jumalallisten ihmeiden avulla; aikaa ja matkan pituutta uhmaten Muhammed on hetkessä kaukaisimmassa paikassa – Jerusalemissa. Toisaalta täytyy huomata, että Ali Bey saattaa myös tarkoituksella luoda kuvaa itsestään muslimina osoittaen tuntevansa islamin tärkeimmät Jerusalemiin liittyvät kertomukset.

Ali Bey kertoo tarinan niin, että enkeli vei Profeetan juuri Jerusalemiin, vaikka Koraani ei mainitse yöllisen matkan yhteydessä Jerusalemia lainkaan, vaan puhuu ”kaukaisimmasta paikasta”. Islamin tulkinnan mukaan Jerusalem on el-Aksa eli kaukaisin paikka, josta koraanissa kerrotaan liittyen Muhammedin yölliseen matkaan. Werblowsky esittää Koraanin tapahtumaan liitetyt tunnetut jakeet suurasta 17: ”Ylistys olkoon Allahille, joka vei palvelijansa yöllä Pyhästä moskeijasta Kaukaiseen moskeijaan, siunaamallemme alueelle”.<sup>261</sup> Werblowsky on vakuuttunut siitä, että Koraani kertoo tässä ”taivaallisesta pyhäköstä” maallisen paikan sijaan. Taivaallisen pyhäkön idea oli tunnettu myös juutalaisessa ja kristillisessä traditiossa, joka yhdistyi toisinaan ”taivaalliseen Jerusalemiin”. Kuitenkin varhaisessa islamissa nämä jakeet tulkittiin niin, että Muhammed vietiin ihmeenomaisesti Mekasta Jerusalemiin ja hän nousi sieltä taivaaseen.<sup>262</sup> Toisaalta Werblowskin vakuuttuneisuuteen voi vaikuttaa hänen juutalainen taustansa, josta hän tulkitsee Koraanin kertomusta. Tämä kertomus on kuitenkin peräisin islamin varhaisajoilta

---

<sup>260</sup> Ali Bey 1816, 251. “On the night when Prophet Mouhhammed was carried away from Mecca by the angel Gabriel, and transported in a moment through the air to Jerusalem, upon the mare called El Borak, which has the head and neck of a fine woman; as also a crown and wings; the prophet, after leaving El Borak at the gate of the temple, came to offer up his prayer upon El Sakhara, with the other prophets and angels, who having saluted him respectfully, yielded to him the place of honour. At the moment when the prophet stood upon El Sakhara, the rock, sensible of the happiness of bearing the holy burde, depressed itself, and, becoming like soft wax, received the print of his sacred foot upon the upper part towards the south-west border. This print is now covered.”

<sup>261</sup> Werblowsky 1997, 8. ”Praise be to Allah who brought his servant at night from the Holy Mosque to the Remote Mosque, the precincts of which we have blessed.”

<sup>262</sup> Werblowsky 1997, 8-9.

liittyen myös islamin erityiseen *Hadith-kirjallisuuden* <sup>263</sup> genreen *Fada il Bayt al-Maqdisiin*, joka tarkoittaa ”Jerusalem ylistykset”. Arabiankielen ja kirjallisuuden professori Ofer Livne-Kafri kertoo tästä genrestä, että pääaiheet näissä kirjoituksissa olivat Jerusalem ja sen muslimeille pyhät paikat. Varhaisimmat näistä kirjoista koottiin 1000-luvulla, mutta kirjallisuuden traditiot ovat kuitenkin paljon vanhempia ja syntyivät jo 600 – 700-luvuilla.<sup>264</sup>

Hosein kertoo kirjassaan *Jerusalem in the Qur'an*, sen olevan totta, ettei sanaa Jerusalem löydy eksplisiittisesti Koraanista, mutta se näyttäytyy siellä ”jumalallisen viisauden” merkityksessä. Koraani viittaa Jerusalemiin peiteltyllä tavalla ja asiayhteyteen liittyen, koska tässä yhteydessä Koraani kertoo sen olleen kaupunki, joka tuhottiin, jonka ihmiset karkotettiin, ja ihmisiä vieläpä kiellettiin koskaan palaamasta vaatimaan sitä takaisin.<sup>265</sup> Näen Hoseinin viittaavan historiallisiin tapahtumiin vuonna 135 jKr., jolloin roomalaiset karkottivat juutalaiset Jerusalemistä ja kielsivät heitä palaamasta sinne enää koskaan. Hosein myös kertoo, että Jerusalem arabiainkielinen nimi *Bait al-Maqdis* esiintyy useita kertoja Hadithissa ja sen roomalainen nimi *Aelia* esiintyy Profeetta Muhammin eräässä tärkeässä profetiassa.<sup>266</sup> Profeetta Muhammin aikoina Jerusalem tunnettiin varmasti kauempanakin Arabianniemimaalla roomalaisten sille antamalla nimellä *Aelia Capitolina*, joksi kaupunki ristittiin roomalaisten toimesta vuonna 135 jKr.

Ali Bey pääsi ainoana matkailijoista ja näennäisenä muslimina vierailemaan muslimien pyhillä paikoilla, mutta hän ei anna kertomuksessaan selvää kuvaa siitä, mitä paikkoihin liittyvät tarinat ja paikat itse merkitsivät muslimeille. Sen tiedon lisäksi, että paikat olivat pyhiinvaelluspaikkoja, joudun tulkitsemaan Jerusalem merkitystä muslimeille sen valossa, mitä matkailijat yleisesti asiasta kertovat. Myös tutkimuskirjallisuudesta voi saada jonkinlaisen kuvan merkityksestä. Werblowskyn mukaan Jerusalem pyhyys islamille on tosiasia, ja Jerusalem on muslimeille *al-Kuds* eli Pyhä tai *al-Kuds-al-sharifa* eli ylevä Pyhä, kuten se oli jo keskiaikaisille arabimatkailijoille ja kirjoittajille. Hän pohtiikin, että toisaalta se, mikä on faktaa ”uskovalle muslimille”, ei välttämättä ole faktaa kriittiselle historioitsijalle vertailevassa uskontotieteessä. Tutkijoiden keskuudessa on kuitenkin epäily, ettei Profeetta Muhammin itse koskaan käynyt Jerusalemissa. Profeetan sanoma näyttää myös saaneen paljon vaikutuksia kristityiltä ja juutalaisilta. Juutalaisuuden ja

---

<sup>263</sup>” Hadithit” ovat perimätietoa Profeetta Muhammedista ja ohjaavat islamilaiseen elämäntapaan.

<sup>264</sup> Livne-Kafri 1998, 165.

<sup>265</sup> Hosein 2003, 31.

<sup>266</sup> Werblowsky 1997, 8.



kristinuskon raamatulliset traditiot esiintyvät myös Koraanissa, joten on syytä ajatella Muhammedin omaksuneen kristinuskon ja juutalaisuuden perintönä monia niiden keskeisistä ideoista. Jerusalemin pyhyys oli osa tätä perintöä ja esimerkiksi alkuperäinen *qibla* eli rukoussuunta ei ollut Mekka, vaan Jerusalem.<sup>267</sup> Olivatpa sitten islamin traditiot saaneet vaikutteita juutalaisuudesta tai kristinuskosta, näyttävät ne kuitenkin muodostuneen merkittäviksi uskoville muslimeille, jollaiseksi myös Ali Bey tekeytyy. Näillä kertomuksillaan muslimien pyhistä paikoista hän luo kaupungin muslimi-identiteettiä kertomalla islamin vallan mahtavista monumenteista, jolloin Jerusalemin merkitys muslimeille rakentuu hänen kuvauksessaan islamin vallan näkökulmasta pyhässä paikassa.

Chateaubriandkin kuvaa tarkasti muslimien pyhiä paikkoja, mutta joutuu tekemään sen turvautuen jo tutkittuun ja historialliseen tietoon lainaten kelvolliseksi arvioimiaan matkakirjoittajia.<sup>268</sup> Sahharan moskeijan kuvauksessa hän ilmoittaa käyttävänsä aikaisempaa kertomusta, koska hän ei muiden kristittyjen tapaan pääse sisälle moskeijoihin.<sup>269</sup> Hän kertoo Jerusalemin yleiskuvauksessaan kriittiseen sävyyn muslimien monumenteista ja hänen luettelossaan Jerusalemin kuudesta tärkeästä kohteesta kaksi on muslimien monumentteja.<sup>270</sup> Yksi näistä on kalifi Omarin ajoilta; Temppelin moskeija, joka on hänen mukaansa hyvin kummallinen monumentti arabien taidehistoriassa.<sup>271</sup> Chateaubriand kertoo temppelin paikan löytymisestä arabihistorioitsija Said-Eben-Batrikia lainaten.<sup>272</sup> Omar, joka oli hyvillään moskeijan pystyttämisen mahdollisuudesta niin ylistetyllä paikalla, raivasi maaperän ja poisti maa-aineksen tältä suurelta kalliolta, jossa Jumalan on sanottu keskustelleen Jaakobin kanssa. Tästä Kalliosta uusi moskeija sai nimensä *Gameat-el-Sakhra*, josta tuli muslimeille melkein pyhin kohde kuten Mekan ja Medinan moskeijoista. Kalifi Abd-el-Malek teki lisäyksiä sen rakennuksiin ja sulki kallion seinien sisään.

Chateaubriand pohtii, onko tämän moskeijan arkkitehtuurin luonne tai sen alkuperäinen malli peräisin maurien elegantista arkkitehtuurista? Hänen on vaikea ratkaista tätä kysymystä, mutta hänen mielestään arabit ovat ”itsevaltaisten ja kateellisten tapojensa” tähden säilyttäneet koristelunsa monumenttiensa sisätiloissa, ja kuolemanrangaistus on

---

<sup>267</sup> Werblowsky 1997, 8.

<sup>268</sup> Chateaubriand 1812, 95.

<sup>269</sup> Chateaubriand 1812, 111-114.

<sup>270</sup> Chateaubriand 1812, 83, 92-94.

<sup>271</sup> Chateaubriand 1812, 111.

<sup>272</sup> Chateaubriand 1812, 112.

julistettu jokaiselle kristitylle, joka ei vain saanut astua sisään *Gameat-el-Sakhraan*, mutta ei myöskään saanut astua jalallaankaan sitä ympäröivälle pihalle.<sup>273</sup> Chateaubriand puhuu muslimien monumenteista varsin happamaan sävyyn, joka johtaa ajattelemaan, että hän myös luo kaupungin muslimi-identiteettiä heidän valtaansa paheksuen. Toisaalta hän ranskalaisena voi tuntea antipatiaa maassa valtaa pitäviä turkkilaisia kohtaan, joille hänen maansa hävisi taistelussa, eikä niinkään yleisesti muslimeja kohtaan.

Buckingham kertoo myös Omarin moskeijasta, joka peittää edesmenneen juutalaisten temppelin paikkaa vuorella:

Suuri Salomonin temppeli peitti kokonaan Moorian [vuoren] pintaa, jota oli jopa keinotekoisesti laajennettu sitä ympäröivälle pihamaalle. Mahtava Omarin moskeija peittää nyt samaa maapohjaa kuin vanha temppeli muodostaen ylivoimaisesti suurimman ja merkittävimmän kaupungin kohteista... ja muodostaen kaupungin itäisen Öljyvuoren puoleisen rajan jättämättä epäilystäkään sen identiteetistä.”<sup>274</sup>

Tulkitsen Buckinghamin tekstin kertovan kaupungin sen hetkisestä muslimi-identiteetistä, kun kaupungin juutalainen identiteetti temppelin muodossa oli vaihtunut muslimien moskeijaan. Arkkitehtonisesti suuri rakennelma näytti, kenen identiteetti paikkaa ja kaupunkia nyt hallitsi. Tuanin mukaan paikan identiteetti muodostuu sen fyysisestä luonteesta sekä sen historiasta ja siitä, kuinka ihmiset vaalivat tietoisesti menneisyyden paikkoja.<sup>275</sup> Nyt mahtava Omarin moskeija antoi paikalle muistettavuuden korvaten fyysisillä ominaisuuksillaan muotoineen ja ulottuvuuksineen kerran paikalla olleen juutalaisten temppelin, jolloin paikka kertoo nyt toisen uskonnon identiteetistä.

Pfeiffer kertoo myös Kalliomoskeijasta, al-Sahharasta, puhuen siitä Omarin moskeijana.<sup>276</sup> Nimellä hän viittaa jälleen kalifi Omariin, joka rakennutti monumentin. Werblowsky liittää vuonna 638 tapahtuneen kalifi Omarin kaupungin valloituksen tärkeäksi tapahtumaksi, joka muutti ja vahvisti Jerusalemin aseman muslimien keskeiseksi kiintymyksen kohteeksi. Tuolloin Jerusalem tuli osaksi maailmanlaajuista islamia.<sup>277</sup> Viimeistään tällöin Jerusalemistä tuli myös muslimille pyhä paikka. Pfeiffer myös mainitsee Omarin moskeijan fyysisen olemuksen katsellessaan Jerusalemia Öljyvuorelta. Hänen mukaansa

---

<sup>273</sup> Chateaubriand 1812, 113.

<sup>274</sup> Buckingham 1821, 280. “Moriah had the whole of its summits occupied by the great Temple of Solomon, and the surface of this was even artificially extended to admit of the extensive courts that surrounded it. This is still preserved by the magnificent mosque of Omar, now covering the same ground, and like the temple of old, forming by far the grandest and most prominent object throughout the city... and forming the eastern limit of the city looking towards the Mount of Olives, leaves no possible doubt of its identity.”

<sup>275</sup> Tuan 1976, 273.

<sup>276</sup> Pfeiffer 1853, 112.

<sup>277</sup> Werblowsky 1997, 9.

”Moskeijoista paras ulkomuoto on Omarilla lyijypäällysteisine kattoineen; se sijaitsee siististi pidetyllä, valtavalla pihamaalla. Tämän moskeijan sanotaan miehittävän Salomon temppelin paikkaa”.<sup>278</sup> Näkisin tässä Pfeifferin lyhyessä kuvauksessa rinnastuvan fyysisesti paikan menneen juutalaisen identiteetin paikan nykyiseen muslimi-identiteettiin. Pfeiffer rakentaa muslimi-identiteettiä myös vallan näkökulmasta: hän kertoo toistuvasti muiden uskontojen pyhien paikkojen olevan moskeijoiden peittämiä tai muslimien hallussa olevia, kuten esimerkiksi Omarin moskeija peittää Salomonin temppelin tai Daavidin hauta on peitetty moskeijalla.<sup>279</sup>

Muita merkittäviä pyhiä paikkoja muslimeille, el-Haramin moskeijoiden lisäksi, on Profeetta Daavidin hauta. Ali Bey kertoo, että tulopäivästään seuraavana päivänä hänet ohjattiin Daavidin haudalle; muinaiselta ”kreikkalaiskirkolta” näyttävälle rakennukselle. Sisällä oleva muistomerkki oli tyypiltään katafalkki, joka oli peitetty hienoilla, värikkäillä, runsaasti kirjoituilla silkkimateriaaleilla.<sup>280</sup> Daavid oli muslimeille profeetta, jonka hautapaikka oli siten pyhä Ali Beyllekin muslimina. Hän ei kuitenkaan erityisesti korosta tätä puolta haudalla käytyään, vaan vaikuttaa suhtautuvan tutkimusmatkailijan tavoin - kenties vakoilijan tavoin, kertoen täsmällisesti paikasta, kohteesta, materiaaleista ja etäisyyksistä.

Montefiore kertoo myös Daavidin haudalla käymisestään. Hän ratsasti seurueessaan erään ”heprealaisen asukkaan” kanssa ”Daavidin kaupunkiin”, jossa he yrittivät päästä sisään Daavidin hautaan. He kohtasivat kuitenkin vaikeuksia päästä sisään, koska Daavidin hauta oli kielletty frankeilta eli eurooppalaisilta. Montefiore kertoo kokemuksestaan:

Sisemmän pihan sisäänkäynnillä meitä puhuttelivat eräät turkkilaiset, joille selitimme toiveemme nähdä kuningas Daavidin hauta. Jolloin yksi nuorista miehistä pudisti päätään ja vastasi loukkaavasti, ettemme voisi nähdä sitä, koska Ibrahim Pasha on kieltänyt frankkeja astumasta sisään pyhään hautaholviin, erityisesti siitä asti kun eräs eurooppalainen oli viime vuonna pakottanut avaamaan yhden porteista.<sup>281</sup>

Ehkä Montefiore koki edellä olevan kiellon loukkaavana, koska hänen seurueellaan oli arvostettuina henkilöinä yleensä pääsy kaikkiin paikkoihin, joissa he halusivat vierailla.

---

<sup>278</sup> Pfeiffer 1853, 119. ”Of the mosques, that of Omar, with its lead-covered roof, has the best appearance; it lies in an immense courtyard, which is neatly kept. This mosque is said to occupy the site of Solomon’s temple.”

<sup>279</sup> Pfeiffer 1853, 121.

<sup>280</sup> Ali Bey 1816, 260-262.

<sup>281</sup> Montefiore 1885, 286. ”At the entrance to the inner court we were accosted by some Turks, to whom we explained that it was our wish to see the tomb of King David. On this one of the young men shook his head, and insultingly replied, that we could not see it, Ibrahim Pasha having prohibited the Franks from entering the sacred vault, particularly since a European, last year, had forced open one of the gates.”

Montefioren seuralainen tohtori Loewe kuitenkin protestoi kieltoa vastaan, jolloin vartijat kutsuivat sheikin, joka tulikin välittömästi anteeksipyydellen nuoren miehen puolesta päästämällä heidät tilaan, jossa oli jonkinlainen hauta. Jonkin ajan kuluttua myös kuvernööri ja kaksitoista muuta liittyivät heidän seuraansa haudalle.<sup>282</sup> Montefioret olivat erityisasemassa kuvernöörin suojeluksessa päästessään katsomaan muinaisen kuninkaansa ja muslimien profeetan hautaa. Muslimit arvostivat heitä ja he olivat odotettuja vierailijoita kaupungissa. Myöskään Montefioren kuvauksessa Daavidin hauta ei näyttäydä erityisesti islamin pyhänä paikkana mutta sen sijaan hänen kertomuksestaan korostuu jälleen muslimien valta paikoissa ja paikkojen hallinnassa; lupa päästää paikkaan tai erottaa paikoista; sulkea sisään tai ulos paikasta.

Muutkin matkailijat tekevät havaintoja Daavidin haudasta, joka on muslimien hallussa. Buckingham tarkastelee Jerusalemiä ulkopuolelta ja huomioi moskeijan peittämän ”oletetun” Daavidin haudan Siioninvuoren huipulla.<sup>283</sup> Myös Benjamin puhuu Siioninvuorella olevasta rakennuksesta, jossa muslimipyhiinvaeltajat käyvät Daavidin huoneessa, mutta juutalaiset eivät pääse sinne sisään.<sup>284</sup> Yhtä lailla Chateaubriandkin mainitsee Daavidin haudan paikalla nyt olevan moskeijan ja turkkilaisen sairaalan.<sup>285</sup> Tämä piirtää edelleen rajaa muslimien hallitsemien paikkojen ympärille erottaen toiset sisä- ja toiset ulkopuolelle. Myös Massey kirjoittaa rajojen vetämisestä, että alueen ympärille piirretyllä rajalla voidaan rakentaa vastakkaisuutta ”meidän” ja ”muiden” välille.<sup>286</sup> Näkisin näiden kuvauksien luovan eriarvoista vastakkaisuutta eri ihmisryhmien välille.

Toisaalta nämä ”muilta” suljetut pyhät paikat voidaan nähdä Massey'n tavoin kohtamispaikkana, jossa risteävät paikan historian kerrokselliset yhteydet ja tarinat sen sisäisiin ja ulkopuolisiin suhteisiin. Nämäkin tilat ja paikat voivat olla yhteiskunnan valtasuhteiden rakentamia, kuten hallitsevan muslimiyhteiskunnan. Kuten Massey esittää, että eräs tapa ymmärtää tilaa ja yhteiskuntaa on ajatella tilallisuutta erillisten ja rinnakkaisten tarinoiden tai yhteiselämän alueena; ”yhteiskunnan valtasuhteiden tuotteena”. Tämä käsitys huomioi tilan sosiaalisen rakentumisen yhteyden valtaan, jolloin paikka voidaan nähdä sosiaalisten suhteiden merkkijärjestelmänä, joka koostuu sisäisten merkkien yhdistelmästä. Näihin kuuluvat tilojen sisäiset tai paikalliset suhteet sekä niiden

---

<sup>282</sup> Montefiore 1885, 288.

<sup>283</sup> Buckingham 1821, 203.

<sup>284</sup> Benjamin 1859, 19.

<sup>285</sup> Chateaubriand 1812, 31.

<sup>286</sup> Massey 2008, 26.

ulkopuolelle ulottuvat erilaiset yhteydet. Tämä kaikki voidaan nähdä osana monimutkaista, kerroksellista historiaa, jolloin paikka ymmärretään avoimena ja risteytyneenä ”kohtaamispaikkana”.<sup>287</sup> Näiden perusteella näen Jerusalemin kaupungin rakentuvan sosiaalisista suhteista pyhillä paikoilla, jotka etenkin muslimeilla, arabeilla ja turkkilaisilla, kaupungin hallitsijoilla, liittyvät väistämättömästi valtaan.

#### 4.3. Muslimiyhteisö: arabit ja turkkilaiset

Tietämättömät ja barbaariset arabit tallovat tämän pyhän maaperän jalkojensa alle ja pitävät juutalaisia perinnöttöminä ja kirouksenalaisina olentoina, arvottomina asumaan siellä; mutta nämä rauniot, nämä autioituneet kaupungit, laajalle levinneet pellot, jotka ovat nykyään viljelemättömiä ja tuhoutuneita, ovat Israelin perintö - -.<sup>288</sup>

Tässä Benjaminin puheessa kuuluu hänen juutalainen äänensä hänen kuvatessaan kertomuksessaan arabien ja juutalaisten suhdetta sekä juutalaisten asemaa Palestiinassa. Näen hänen kritiikkinsä kohdistuvan yleisemmin maan valtaa pitäviin arabeihin, jotka hänen mukaansa kieltävät siellä asuville juutalaisilta heidän ”perintöoikeutensa” maahan sekä monin tavoin vaikeuttavat ja kurjistavat maassa asuvien juutalaisten elämää. Hänen mukaansa juutalaisten ”niin ruumiin kuin hengen tila” Palestiinassa on ”sietämätön”. Benjamin toivookin, että jos maan hallussapito ei olisi täysin arabien käsissä; jos juutalaisille voitaisiin taata pieni osa maasta ja antaa heille mahdollisuuksia sen viljelemiseen sekä avata heille riittävästi elinkeinoja toimeentulon saamiseen.<sup>289</sup> Toisaalta hän jatkaa alistuen, että ”mitä heitä hyödyttää viljellä maata, jos arabit ryöstävät heiltä sadon?”<sup>290</sup> Benjamin luo kuvaa maan arabi-identiteetistä, ei niinkään muslimien, jonka hän esittää juutalaisia alistavaksi ja kurjistavaksi, valtaa käyttäväksi niin maan kuin sen sadon ryöstäjäksi.

Näkisin hänen toteuttavan tässä myös tavoitettaan herättää myötätuntoa Euroopan juutalaisyhteisössä heidän ”onnettomia heimoveljiänsä”<sup>291</sup> kohtaan luomalla ehkä tietoisesti kontrastia barbaaristen, hallitsevien arabien ja pyhän maan perintöosaansa syrjästä katsovien juutalaisten välille. Hän jatkaa vedoten juutalaisyhteisöön Euroopassa, jotta nämä kuulisivat hänen vetoamuksensa saaden ”kosketuksen sydämiinsä” ja ojentavan auttavan kätensä näille epäonnistuneille veljilleen Palestiinassa. Seuraavaksi hän esittääkin

---

<sup>287</sup> Massey 2008, 123.

<sup>288</sup> Benjamin 1859, 33. ”The ignorant and barbarous Arab tramples this sacred soil beneath his feet, and considers the Jew a disinherited and accursed being, unworthy of dwelling there; and yet these ruins, these desolate cities, the wide-spreading fields now uncultivated and laid waste, are inheritance of Israel - -.”

<sup>289</sup> Benjamin 1859, 33-34.

<sup>290</sup> Benjamin 1859, 34. ”But what does it benefit them to cultivate the ground, if the Arabs rob them of the harvest?”

<sup>291</sup> Benjamin 1859, X.

mahdollisuuksia auttamiseen kertoen ”jalosydämisestä” miehestä, Sir Montefioresta, joka on lii­kuskellut Palestiinassa elävien juutalaisten keskuudessa ja perustanut hyväntekeväisyysjärjestöjä heidän asemansa parantamiseen.<sup>292</sup>

Benjaminia noin kymmenen vuotta aikaisemmin Montefioret olivatkin olleet tutustumassa Jerusalemin juutalaisyhteisöön yhdellä monista matkoistaan, jolloin heidän seurueensa oli hallitsevan kuvernöörin suojeluksessa ollen hänen kanssaan yhteydessä lähes päivittäin. He majoittuivat teltoissa Öljymäellä kaupungissa riehuneen ruton takia ja kuvernööri joukkoineen sekä monet kaupungin arabit kävivät vierailulla heidän leiripaikallaan. Montefiore kertoo paljon arabeista, turkkilaisista tai muslimeista sekä näiden suhteesta muita uskontokuntia edustaviin matkailijoihin heidän odotellessa seurueen kaupunkiin pääsyä tai myöhemmin kaupungissa käyntien välissä. Hän luonnehtii heitä opastanutta ja suojellutta kuvernööri Mohhammad Djizaria ”hyväluontoiseksi mieheksi”.<sup>293</sup> Tämä kuvernööri kuului Egyptin ja Mehemet Alin hallinnon kauteen, jolloin turkkilaiset eivät olleet hallinneet Palestiinan aluetta enää seitsemään vuoteen. Egyptin hallinnossa olivat turkkilaisten osmanien sijaan arabimuslimit, joiden aikana hallinto oli muuttunut suvaitsevammaksi kaikkia sen asukkaita kohtaan uskonnosta riippumatta.

Montefiore oli kuullut miehensä ja kuvernöörin erään tärkeän keskustelun seurueeseensa kuuluneelta, miehensä sihteerinä toimineelta tohtori Loewelta: Aluksi kuvernööri sanoi Sir Montefiorelle, että “- - eivät vain juutalaiset, vaan muslimit, kristityt ja kaikki muutkin asukkaat ovat innoissaan Pyhään kaupunkiin tulostanne!”<sup>294</sup> Kuvernööri kertoi myös Ibrahim Pashan sanoneen hänelle:

Sinä tiedät ajan, jolloin on sanottu, tämä on kristitty ja tämä juutalainen ja siellä on muslimi. Mutta nyt, Achmet, nämä ajat ovat menneet. Älä koskaan kysy, mitä kukin on; anna hänen olla mitä uskontoa hän haluaa, tee hänelle oikeutta kuten maailman Herra haluaisi meidän tekevän!<sup>295</sup>

Näin kuvernöörin mukaan nykyaikana jokainen saa edustaa haluamaansa uskontoa, koska myös Ibrahim Pasha osoittaa suvaitsevaisuutta kaikkia uskontoja kohtaan Jerusalemissa.<sup>296</sup> Kuvernööri toteaa, että kymmenen vuotta aikaisemmin Montefioret eivät olisi pystyneet

---

<sup>292</sup> Benjamin 1859, 34.

<sup>293</sup> Montefiore 1885, 274.

<sup>294</sup> Montefiore 1885, 280. “- - not the Jews, but the Mussulmans, Christians, and every other class of the inhabitants are most anxious for your entrance into Holy City!”

<sup>295</sup> Montefiore 1885, 280-281. “You know the age when it was said, this is a Christian, and that a Jew, and there is a Mussulman! But now, Achmet, these times are past. Never ask what he is; let him be of whatsoever religion he may, do him justice, as the Lord of the world desired of us!”

<sup>296</sup> Montefiore 1885, 280-281

yöpymään tässä paikassa ilman viidensadan miehen suojelua. Nykyään he voisivat vaikka ”kantaa kultasäkkejä” mukanaan kenenkään häiritsemättä heitä.<sup>297</sup> He ihmettelevät yhdessä, kuinka etenkin matkailijoiden turvallisuustilanne on muuttunut Mehemet Alin hallinnon aikana.<sup>298</sup> Tällä kertomuksellaan Montefiore tulee luoneeksi vaihtuneen hallinnon muslimi-identiteettiä suvaitsevaksi ja muuttuneeksi aikaisemmista ajoista. Hän saa tämän egyptiläisen muslimihallinnon ajan kuulostamaan tasa-arvoiselta, monikulttuurisuuden ihanteen toteutumiselta, jossa kaikkia uskontoja edustavat ihmiset elävät turvassa ja rauhassa suvaitsevaisuuden vallitessa. Ja sellainen tuo aika olikin Ben-Ariehin mukaan. Egyptiläinen hallinto oli vahvempi kuin edellinen turkkilainen hallinto ja se valvoi tiukemmin lakia ja järjestystä maassa. Matkailijoiden oloja parannettiin ja turvattiin huomattavasti, mistä seurasi, että tuolloin 1830-luvulla eurooppalaisten matkailijoiden ja pyhiinvaeltajien määrä maassa saavutti huippunsa.<sup>299</sup>

Montefioren myönteiseen kertomukseen on tosin saattanut vaikuttaa myös kiitollisuus, jota hän on voinut tuntea seurueensa huolenpitäjää kohtaan. Hän kertoo kuvernöörin henkilökohtaisesti huolehtineen Montefioreiden käynneistä Jerusalemin juutalaisyhteisöissä ja synagogissa, sekä järjestäneen seurueelle suorastaan kuninkaallisen vastaanoton kaupunkiin. Siellä vierailua varten kuvernööri lähetti Sir Montefiorelle arabihevosen, ja heidän astuessa kaupunkiin heitä seurasi pitkä rivi turkkilaisia sotilaita. Kaksi sotilasta musketteineen suojeli Montefioreä henkilökohtaisesti, eikä edes kuningas olisi saanut nauttia suuremmasta kunniaa ja hienommasta saattueesta kuin he.<sup>300</sup> Mielestäni tässä kuvauksessa voi nähdä Jerusalemin tuon hetkisen muslimi-identiteetin rakentuvan sosiaalisten suhteiden muodostelmasta, kuten Massey'n esittämässä tilakäsityksessä paikka voidaan nähdä jossakin paikassa toistensa kanssa vuorovaikutuksessa olevien sosiaalisten suhteiden muodostelmana.<sup>301</sup> Hänen käsitystään soveltaen muslimien Jerusalemissa rakentuu kunakin aikana ainutkertainen mutta muuttuva sosiaalisten suhteiden risteyspaikka, koska hänen mukaansa paikan identiteetti muodostuu aina ”tiettyjen sosiaalisten vuorovaikutusten samanaikaisesta rinnakkain asettumisesta” ja niiden tuottamista vaikutuksista jossakin paikassa. Massey'n mukaan paikan identiteetti ei kuitenkaan ole muuttumaton, koska sosiaalisten suhteiden samanaikaisesta läsnäolosta jossakin paikassa seuraa edelleen uusia sosiaalisia vaikutuksia.<sup>302</sup> Niinpä muslimienkaan

---

<sup>297</sup> Montefiore 1885, 281.

<sup>298</sup> Montefiore 1885, 281.

<sup>299</sup> Ben-Arieh 1984, 109.

<sup>300</sup> Montefiore 1885, 290-291.

<sup>301</sup> Massey 2008, 144.

<sup>302</sup> Massey 2008, 145.

pyhiä paikkoja tai niiden merkitystä muslimeille ei voi luonnehtia kertomalla niiden ”olemuksellisista ja sisäänrakennetuista” tekijöistä, jotka olisivat muuttumattomia. Montefioren kertomus osoittaa, että Jerusalemissa muslimien suhde paikan hallintaan ja valtaan oli muuttuva kuten myös paikan muslimi-identiteetti.

Montefiore tuo arabeista ja muslimeista esiin myös toisenlaisen kuvan kertoessaan tarinan näille sattuneesta kömmähdyksestä. Tohtori Loewe tuli neljän aikaan aamuyöllä herättämään Montefioret kertoen, että yöllä puhjennut myrsky oli repinyt telttoja. Etsiessään vartijoita avuksi telttojen suojaamiseen, hän löysikin vartijat nukkumasta, eikä hän millään onnistunut herättämään heitä, jolloin hän piilotti heidän kenkänsä rangaistukseksi velvollisuuksien laiminlyömisestä. Montefiore keksii tapahtumalle selityksen, että ehkä ”punavesi”, kuten arabit kutsuvat nauttimaansa greippimehua, joka ei näytä rikkovan Profeetan käskyä, oli vaikuttanut heidän mieleensä. Illan kuluessa he olivat istuneet puun alla maassa laulaen ”villejä arabilauluja” valmistelematta näitä esityksiä mitenkään, vaan he olivat sydäimestään tarttuneet tuohon ohikiitävään hetkeen.<sup>303</sup> Lopuksi hän toteaa:

- - arabit eivät koskaan unohda uskonnollisia velvollisuuksiaan. Auringonnousun aikaan, keskipäivällä ja päivän päätyttyä heidän nähdään kumartuvan hartaasti itään päin. Jopa matkansa aikana näihin aikoihin palvelijamme lähtevät tallatulle polulle, ja odotellessamme hetken aikaa he rukoilevat kunnioittavasti ja kiiruhtavat saavuttaakseen meidät.<sup>304</sup>

Näin Montefiore luo ehkä tahattomasti vaikutelmaa arabeista vilpittömän hartaina muslimeina mutta toisaalta spontaanin villeinä luonnonlapsina, joille kaiken yhteisen ilonpidon keskellä on käynyt pahaa tarkoittamaton lipsahdus. Tämä kuvastaa toisaalta myös romantiikan käsityksiä luonnonläheisistä ”villeistä”, jollaisiksi matkakertomuksissa usein tyypiteltiin orientin alkuperäisiä asukkaita. Hachichon mukaan romantiikan ajatukset näkyivät kiinnostuksena luontoon, joka tuli näkyviin ihmisissä. Tuona aikana monet ihmiset halusivat palata luontoon oppimaan ”jalon villin” luonnollista käyttäytymistä ja monet Lähi-idän matkailijat ilmaisivatkin ihailua autiomaan arabien tai alueen asukkaiden synnynnäiseen kohteliaisuuteen ja ylevyyteen heidän keskuudessaan.<sup>305</sup>

---

<sup>303</sup> Montefiore 1885, 283-284.

<sup>304</sup> Montefiore 1885, 284. “- - the Arab never forgets his religious duties. At sunrise, at noontide, and at the close of the day, they are ever seen devoutly bowing towards the east; and even while on their journey, at these hours our attendants leave the beaten track, and having waited for awhile reverentially to offer up their prayers, hasten to overtake us.”

<sup>305</sup> Hachico 1964, 169.



Montefiore kertoo vielä toisestakin illanvietosta, kun arabivartijat ja palvelijat olivat heidän leiripaikallaan Öllymäellä juhlimassa heidän hääpäiväänsä, joka oli myös erityinen ”Heprealainen päivä”, jolloin rukoukset luetaan ulkona ”Korkeimman valitsemalla paikalla”. Tuolit kannettiin ulos, mutta monet istuivat mieluummin maassa ajatellen vuorten tarjoavan parhaimman divaanin, olihan paikka Korkeimman valitsema. Tilaisuudessa tarjoiltiin vierailijoille viiniä, liköörejä ja kakkua ja he näyttivät nauttivan näistä ilmaisten itseään Jumalaa ylistämällä ja osoittamalla ”kiihkeitä tunteita” myös Montefioreja kohtaan. Arabisotilaat ja janissaarit ottivat osaa juhlaan laulaen ja esittäen useita kansallisia tansseja paljaine miekkoineen.<sup>306</sup> Montefiore vaikuttaa höyryävän kertomustaan romantiikan ajan tyypillisellä kiihkeiden tunteiden kuvauksella, ja tässä hänen toistuvassa arabien laulu- ja tanssikuvauksessa arabit identifioituvat entistä enemmän ”alkuperäisiksi villoiksi”, joilta luonnistuvat kansantanssiesitykset paljaita miekkoja heilutellen.

Thompson puhuu matkakirjallisuudessa esiintyneestä ”toiseuttamisesta”, jossa yhden kulttuurin jäsenet tuovat esiin eroja itsensä ja toisen kulttuurin jäsenen välillä. Voimakkaamman näkemyksen mukaan johonkin kulttuuriin kuuluva kuvaa toisen kulttuurin, ei vaan erilaiseksi, vaan myös omaa kulttuuriaan alemmaksi. Hänen mukaansa kaikessa matkakirjallisuudessa tapahtuu tässä ensimmäisessä merkityksessä olevaa toiseuttamista, koska niissä kerrotaan uusista ihmisistä ja paikoista, jotka ovat tuntemattomia ja siten lukijoille ”toisia”. Hän kertoo matkakertomuksesta, jossa englantilaiset näkivät toiset ”villoina” ja sivistymättöminä, vaikkakin ystävällisinä ja hyväluontoisina. Tällainen suhtautuminen oikeuttaa niin matkailijan kuin yleisönkin kulttuuriseen ylemmyyteen verrattuna ”toiseen”.<sup>307</sup> Näkisin Montefioren kuvauksessa vastaavanlaista asennetta suhteessa arabeihin, ja ehkä tahatontakin ystävällisten ja ilakoivien villien toiseuttamista.

Muutoin matkailijat kertovat Jerusalemin muslimiyhteisöstä varsin vähän keskittyen enemmän turkkilaiseen hallintoon tai muslimien pyhiin paikkoihin. Muslimiyhteisöstä puhuvat matkailijoista eniten Chateaubriand ja Pfeiffer, joista ensimmäinen kertoo runsaasti historian valossa paikallisesta hallinnosta, kun taas jälkimmäinen kiinnittää huomiota paikallisten turkkilaisten ja arabien ulkomuotoon ja tapoihin. Ehkä Chateaubriand ja Pfeiffer antavat siten merkityksiä paikallisille asukkaille omista

---

<sup>306</sup> Montefiore 1885, 289-290.

<sup>307</sup> Thompson 132-133,

kiinnostuksistaan käsin, koska Chateaubriandin voi luonnollisesti ajatella poliitikkona olevan kiinnostunut hallinnosta Pfeifferin kiinnittäessä huomiota muutoinkin paikkojen ja kohteiden ulkoiseen kuvaukseen. Pfeiffer kuvaa myös usein ihmisten pukeutumista. Beduiinien ja arabien pukeutumisesta hän kertoo, että nämä eivät yleensä pukeudu muihin vaatekappaleisiin kuin tuskin polviin asti ulottuvaan paitaan, ja heidän päätään suojaavan pellavaliinan ympärille on kiedottu pari kertaa tehokkaan vaikutuksen tekevä paksu naru. Joillakin on raidallinen vaippa paitansa päällä ja rikkaat miehet tai päälliköt käyttävät turbaania.<sup>308</sup> Hänen kuvauksessaan vaatteet vaikuttavat olleen merkki henkilön niin etnisestä kuin uskonnollisestakin asemasta.

Myös Ali Bey kertoo vaatetuksen merkityksestä, koska häntä epäiltiin kristityksi hänen pukeutumisensa vuoksi. Hän oli pukeutunut siniseen väriin, jota erityisesti maan kristityt asukkaat käyttivät.<sup>309</sup> Hän vertailee ihmisten pukeutumista eri uskontojen mukaan. Vaatteiden monimuotoisuus kaupungissa on hänen mukaansa silmiinpistävää, koska jokainen omaksuu haluamansa vaatetuksen; joko arabialaisen, syyrialaisen tai turkkilaisen, mutta alempi kansanluokka pukeutuu valkoiseen ja mustaan kaapuun tai paitaan tai ruskeaan, leveäraitaiseen vaatteeseen, kuten Arabiassa yleensä. Kevyissä olosuhteissa, kuten temppelissä, työskentelevät ihmiset pukeutuvat turkkilaiseen pukuun *kàoukiin* tai korkeaan turbaanin. Naiset verhoavat itsensä valkoiseen viittaaan tai huntuun. Kristittyjen ja juutalaisten erottelun merkkinä toimii sininen turbaani, vaikkakin joskus harvoin muunkin värinen.<sup>310</sup> Ali Beykin erottelee eri etnisten, uskonnollisten tai jopa sukupuolten erilaisten aseman paljastavia pukeutumistapoja.

Ali Bey kiinnittää erityistä huomiota kristittyihin naisiin, jotka kulkevat kaupungissa kasvot peittämättöminä kuten Euroopassa. Hän havaitsi vain harvoja komeita naisia; heillä oli päinvastoin usein idässä yleinen sappitautisen ulkomuoto: kelmeän sitruunankeltainen tai kuolleenvalkoinen kuin rappauslaasti tai paperi. Valkoisiin vaatteisiin kietoutuminen teki heistä kävelevän ruumiin näköisiä. Heidän kasvonsa olivat turpeat ja nenänsä kapea; heidän silmänsä ovat symmetriset mutta vailla eloisuutta ja hyvin erilaiset kuin näillä Arabian naisilla, joiden silmät säkenöivät tulta. He ovat sitä paitsi sulottomia ja yleensä melankolisia. Sellainen oli surkea mutta todellinen kuva Jerusalemin naisista.<sup>311</sup> Ali Bey rakentaa eri uskontojen identiteettiä eronteon avulla. Vaatteiden ominaisuuksien, kuten

---

<sup>308</sup> Pfeiffer 1853, 105.

<sup>309</sup> Ali Bey 1816, 243.

<sup>310</sup> Ali Bey 1816, 275-276.

<sup>311</sup> Ali Bey 1816, 277.

värin, voi tulkita uskonnollisen identiteetin merkiksi, jonka arvioimisen avulla niin matkailijat kuin asukkaatkin pyrkivät jaottelemaan ihmisiä ”meiksi ja muiksi”. Myös mediatutkimuksen professori John Fiske kertoo ”toiseksi tekemisen” eli toiseuttamisen olevan yksi keskeisimmistä representaation strategioista. Jonkun ”toiseksi” esittämiseen liittyy niin diskursiivista kuin materiaalistakin valtaa siihen henkilöön, josta on tehty ”toinen”.<sup>312</sup> Ali Bey antaa muslimina hänelle ”toisista” eli Jerusalemin kristityistä naisista varsin surkean kuvan, kun taas Pfeiffer kuvaa arabeja ja beduiineja ”toisina”, jotka pukeutuvat selvästi eri tavalla kuin eurooppalaiset. Näkisin tässä toiseuttamista puolin ja toisin, ei ainoastaan niin, että eurooppalaiset näkevät muista kulttuureista tulevat toisina.

Ainoana matkalaisista Ali Bey kertoo tarkemmin Jerusalemin muslimien eri riiteistä tai lahkoista. Kalliomoskeijassa käydessään hän mainitsee Sahharan olevan paikka *Hhaneffi*-riitille, jota turkkilaiset seuraavat. *Hanbeli*- ja *Maleki*-riiteille on osoitettu omat paikkansa kaupungissa.<sup>313</sup> Hhaneffi-riitin rukouspaikka on El Sahharassa, *Schaffi*-riitin el-Aksassa, jossa on myös saarna ja yleinen rukous perjantaisin.<sup>314</sup> Hän ei kuitenkaan kuvaile juuri lainkaan eri riittien toimintatapoja tai eroja, mutta hän kertoo Jerusalemin muslimiyhteisöstä verraten kaupungin kristittyjä ja muslimeja toisiinsa. Hänen mukaansa Jerusalemin asukkaat koostuvat eri kansakuntien ja uskontojen ihmisistä, jotka halveksivat sisäisesti toisiaan erilaisten mielipiteittensä vuoksi, mutta koska kristityt ovat lukuisimpia, on heillä muiden ihmisryhmien kanssa enemmän sosiaalista kanssakäymistä liiketoimissaan ja ajanvieteissään.

Ali Bey näkee kuitenkin kristittyjen ja muslimien kanssakäymisen luovan vapautta, koska hänen mukaansa Jeesuksen Kristuksen seuraajat sekoittuvat ”Muhammedin opetuslapsien” kanssa, jolloin tämä yhdistyminen saa aikaan paljon suuremman vapauden asteen Jerusalemissa kuin missään muualla ”islamilaisuuden” valloittamassa maassa. Hän on ihmeekseen nähnyt jopa useita kunnioitettuja muslimeja, jotka puhuvat naisille julkisesti, mikä olisi skandaalin aihe missä tahansa muussa muslimimaassa.<sup>315</sup> Hän rakentaa Jerusalemin muslimi-identiteettiä vertaamalla sen vapautta, valtaa ja ihmisiä muihin muslimimaihin. Masseyn mukaan ”paikan tuntu” eli käsitys siitä, millainen paikka on luonteeltaan, voidaan muodostaa vain suhteessa muualla oleviin paikkoihin. Käsitys

---

<sup>312</sup> Fiske 2003, 135.

<sup>313</sup> Ali Bey 1816, 253.

<sup>314</sup> Ali Bey 1816, 258.

<sup>315</sup> Ali Bey 1816, 278.

paikasta rakentuu liittämällä paikka joihinkin toisiin paikkoihin.<sup>316</sup> Näkisin Ali Beyn tekevän näin vertaillen Jerusalemissa olevia paikkoja, toimintoja ja ihmisiä liittäen ne muihin paikkoihin, jolloin Jerusalemin muslimien identiteetistä muodostuu vertailussa toisiin paikkoihin vapaampi kuin muissa muslimimaissa lähinnä eri uskontojen vuorovaikutuksen takia.

Uskontotieteilijä Ruth Illman käsittelee kulttuurisia ja uskonnollisia kohtaamisia ”rajan ylityksinä”, jolloin ”toisen” kulttuurisessa ja uskonnollisessa kohtaamisessa luodaan ihmissuhde. Ihmisten välille syntyy heidän kohdatessaan dialoginen, vuorovaikutteinen ihmisten välinen tila, joka voidaan ymmärtää ”symboliseksi paikallisuudeksi”.<sup>317</sup> Illmanin mukaan keskeisin kriteeri kulttuurisen kohtaamisen määrittelyssä ovat rajanylitykset eroavuuksien näkemisen sijaan.<sup>318</sup> Rajan ylityksessä muotoutuvan välitilan on mahdollista rakentua symboliseksi paikallisuudeksi, kun kohtaamisessa hyväksytään toiselle ehdoton oikeus toiseuteensa.”<sup>319</sup> Näkisin Montefioren ja Ali Beyn kertomuksissa tapahtuneen dialogia, rajan ylityksiä sekä myös eriasteista toiseuden hyväksyntää eri uskontojen ja kulttuurien välillä, jota voi tulkita symboliseksi paikallisuuden tilaksi.

Illmanin mukaan ihmiset saattavat määritellä itsensä ja toiset tyyppitellen heidät joksikin, kuten ”muslimeiksi” tai ”juutalaisiksi”. Kun ihminen määrittelee itsensä erilaiseksi tai vastakohdaksi itselleen, hän vetää itsensä ja toisten välille rajaa. Kun ihminen luopuu rajasta ja katsoo toista uusin silmin, voi kohtaaminen saada alkunsa. Ihmisen elämään näyttää kuuluvan niin rajan vetäminen kuin sen ylittäminenkin, mitkä luovat kohtaamiseen dynamiikkaa. Rajat muodostuvat kulloisessakin tilanteessa sen mukaan, miten eroja tai samanlaisuutta tulkitaan.<sup>320</sup> Illmanin käsityksiä Ali Beyn kuvaukseen soveltaen voin nähdä Jerusalemin muslimi-identiteetin muodostuvan rajat ylittäväksi symbolisen paikallisuuden tilaksi; kulttuurisen ja uskonnollisen kohtaamisen paikaksi. Näin tapahtuu ainakin osittain, koska muslimien Jerusalemissa rakentuu kuva, jossa uskontojen välinen vuorovaikutus oli mahdollinen, vaikka tuon ajan todellisuudessa sellaista ei olisi täysimittaisesti tapahtunutkaan. Kaupungin muslimi-identiteetistä muodostuu kuva, jota uskonto- ja kulttuurimaantieteen käsitykset auttavat ymmärtämään kohtauspaikkana, valtasuhteiden muuttuvana tilana tai symbolisen paikallisuuden tilana, jossa kulttuurinen kohtaaminen oli mahdollista monista eriarvoisista rajoista ja rajoituksista huolimatta.

---

<sup>316</sup> Massey 2008, 31.

<sup>317</sup> Illman 2006, 111.

<sup>318</sup> Illman 2006, 112-113.

<sup>319</sup> Illman 2006, 119.

<sup>320</sup> Illman 2006, 114.

## 5. Kohtaamispaikassa – jaettu Jerusalem

Ehkä palaan vielä joskus tähän paikkaan, ajattelen jättäessäni Jerusalemin tutkimuksen taakseni vuoden 2018 tammikuussa. Tutkimukseni jälkeenkin kaupunki näyttää eri uskontojen jakamalta, sekavalta, meluisalta ja riitaisaltakin paikalta. Näkemäni jälkeen voin kuitenkin katsoa sitä lisääntyneen ymmärryksen silmin; se on näyttänyt samalta myös 1800-luvun alkupuoliskon matkailijoiden silmissä ja aiemminkin parin tuhannen vuoden ajan. Samankaltaiselta näyttää niin kaupungin nykyhetki kuin kaupungin tulevaisuuskin. Tällä hetkellä Jerusalem on jälleen maailman erityisen huomion kohteena; Yhdysvaltojen presidentti Donald Trump tunnusti sen joulukuun alussa 2017 Israelin pääkaupungiksi suurimman osan maailman valtioista vastustaessa tunnustusta YK:ssa. Tämä herättää vastustusta etenkin palestiinalaisten arabien taholta, jotka tavoittelevat Itä-Jerusalemiä vanhoine muurien ympäröimine kaupunkeineen myös Palestiinan valtion pääkaupungiksi. Voidaanko kaupunki jakaa israelilaisten ja palestiinalaisten kesken virallisesti Länsi- ja Itä-Jerusalemiin, vai tuleeko sen olla jakamaton ja yhtenäinen, kansainvälisten joukkojen valvoma kaupunki, jää nähtäväksi tulevaisuudessa. Tämän tutkimukseni matkailijoiden kertomuksista saamani kuva viittaa kuitenkin siihen, että taistelu kaupungin jakamisesta tulee jatkumaan.

Tutkimuskysymyksiäni olivat: Miten paikan merkitys kolmea eri uskontoa edustaville matkailijoille rakentui matkakertomuksissa Jerusalemiin ja miten kaupungin eri uskontojen identiteetit rakentuivat matkakertomuksissa, kun matkailijat antoivat kaupungille, sen paikoille ja asukkaille merkityksiä? Sen lisäksi että Jerusalem oli tuona aikana kolmen uskonnon jakama kaupunki tilallisesti ja maantieteellisesti, oli se myös eri matkailijoiden ja paikallisten asukkaiden jakama kohtaamispaikka, jossa nämä määrättyinä aikana, määrättyllä hetkellä kohtasivat kaupungin, sen pyhät paikat ja asukkaat.

Tulkitsen näistä kertomuksista, että Jerusalemin merkitys juutalaisille rakentui monin tavoin menneestä ja historiasta: se merkitsi juutalaisille menneisyyden, historian ja esiesien menneen suuruuden kaivattua paikkaa kokonaisuutena. Montefiore sekä Benjamin rakentavat Jerusalemin merkitystä juutalaisille lainauksin heidän pyhistä kirjoituksistaan. Benjamin ja myös Chateaubriand rakentavat kaupungin juutalaista identiteettiä historiaan ja menneisyyden tapahtumiin pohjautuen. Juutalaiset kävivät kaupungissa muistelemassa ja katsomassa menneiden temppeleidensä paikkaa, josta oli jäänyt jäljelle vain sen läntinen tukimuuri. Myös muut matkailijat vierailivat muurilla, juutalaisille merkityksellisimmällä

ja pyhimmällä paikalla. Montefiore luo kaupungin merkitystä juutalaisille Länsimuurilla tuomalla esiin niin juutalaisten menneen kuin nykyhetken sekä myös tulevaisuuden lupauksen Jerusalemin ennallistamisesta. Myös Benjaminin oman kokemuksen kuvauksesta Länsimuurilla syntyy paikan merkitys juutalaisille. Matkalaiset käyvät myös juutalaisten kuninkaiden ja esi-isien haudoilla, ja jotkut heistä juutalaisten synagogissa. Chateaubriandin ja Buckinghamin kertomuksista muodostuu kuva Josafatin laakson juutalaisen hautausmaan suuresta merkityksestä juutalaisille, joille on aina ollut tärkeää tulla haudatuksi Jerusalemiin ”isiensä maahan”. Buckingham ja Pfeiffer rakentavat kontrastista kuvaa hautausmaan paikkojen juutalaisesta identiteetistä rappioituneena nykyisyytenä kaukana menneen loistosta ja glooriasta. Montefiore taas näkee paikkojen menneen kauneuden ja kivisten muistojen kestävyys rakentaen paikan juutalaista identiteettiä menneisyyden varjoista romantiikan hengessä.

Pfeifferin sekä Buckinghamin kertomuksissa Jerusalemin juutalaisyhteisön identiteetti rakentuu alennustilasta ja puutteesta näyttäytyen juutalaisten ja paikan fyysisen olemuksen köyhyytenä ja surkeutena. Myös Ali Bey viittaa juutalaisten menneeseen asemaan esi-isien ja kuninkaiden jälkeläisinä, jotka nyt ovat vajonneet kurjuuteen. Montefioren kuvauksessa juutalaiskorttelista ja synagogista merkitys juutalaisille syntyy sosiaalisuuden kautta yhteisön kohtaamisessa sekä yhteisöllisesti jaetuissa kokemuksissa. Myös Chateaubriandin kuvauksesta syntyy mielikuva juutalaisten kurjuuden ilmentymistä, mutta juutalaisille on kuitenkin tärkeää nähdä temppelin paikka, joka taas korostaa paikan merkitystä juutalaisille. Lähes jokaisessa matkakertomuksessa juutalaisista ja heille merkityksellisistä paikoista tulee esiin selkeä kontrasti menneisyyden ja nykyisyyden välillä. Lisäksi juutalaisuudessa oleva ennallistamisen ajatus johdattaa tulevaisuuteen, jolloin menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden paikkojen välille muodostuu vuorovaikutus. Jerusalemin juutalaisuuden identiteetti näyttää kertomuksissa rakentuvan menneen loiston muistamisesta kontrastina juutalaisten silloiseen rappioon ja ahdinkoon kaupungissa.

Kristityille kaupungin merkitys syntyy kristinuskon keskeisten tapahtumien paikkojen näyttämöllä, joilla olivat tapahtuneet käännteentekevät hetket: Kristuksen, Vapahtajan elämä maan päällä, kuolema ja ylösnousemus. Merkityksellisin paikka sijoittuu kristinuskon keskukseen, eri kirkkokuntien jakamaan Pyhän haudan kirkkoon, jossa matkailijat antavat myös henkilökohtaisille kokemuksilleen merkityksiä. Pfeiffer ja Chateaubriand rakentavat henkilökohtaisten kokemustensa kuvauksella mielikuvaa paikan merkityksestä kristinuskolle. Chateaubriand rakentaa matkalaisista vahvimmin kristinuskon identiteettiä

kertomalla tyhjentävästi kristinuskon syntyyn tai sen parintuhannen vuoden historiaan liittyvistä paikoista tapahtumineen ja henkilöineen. Pfeiffer, Buckingham ja Chateaubriand kertovat luettelomaisesti kristinuskon tapahtumien paikoista, jotka sijoittuvat kaupunkiin ja sen läheisyyteen. Pyhien paikkojen läpikäyminen luo kuvaa kristittyjen Jerusalemissa Raamatun kertomusten ja tapahtumien laajana näyttämönä, jossa esiintyjät ovat toimineet hetkellisesti ja vaikuttaneet merkityksellisesti menneinä aikoina kristinuskon muotoutumiseen. Ali Bey kertoo muslimien käsitykset kristinuskon tärkeimmistä tapahtumista ja luo kristinuskon identiteettiä muslimien näkökulmasta.

Pfeiffer, Buckingham ja Ali Bey rakentavat kristinuskon identiteettiä eri kirkkokuntien erilaisista kokoonpanoista ja keskinäisistä kilpailuista kirkoissa ja pyhillä paikoilla. Myös Ali Bey antaa kristinuskon kirkkokunnista kilpailevan ja riitaisen kuvan. Kaiken kaikkiaan matkailijat antavat eri kirkkokuntien jakamasta Jerusalemin kristinuskon identiteetistä hajaantuneen ja rikkinäisen kuvan, jota hajottaa entisestään taistelu pyhien paikkojen hallinnasta ja vallasta. Kristinuskon identiteetti rakentuu matkakertomuksissa eri kirkkokuntien riitaisuudesta ja kilpailusta pyhillä paikoilla. Kristityille kaupunki pyhine paikkoineen on merkityksellinen pääasiassa tapahtumien paikkana.

Muslimeille taas Jerusalemin merkitys rakentuu vallasta kaupungissa; niin pyhien paikkojen kuin ihmistenkin hallinnasta, mikä oli tuohon aikaan luonnollista turkkilaisten tai egyptiläisten arabimuslimien ollessa virallisesti maan hallitsijoina. Jerusalemin merkitys muslimeille syntyy Temppelivuorella sen kahdessa temppelissä: Kalliomoskeijassa ja kaukaisimmassa al-Aksa-moskeijassa, jonne Profeetta Muhammed oli tehnyt yöllisen taivasmatkan. Ali Bey kertoo muslimien pyhiinvaelluksesta Jerusalemiin kuvaillen pyhiinvaeltajien toimia ja velvollisuuksia pyhillä paikoilla, jolloin hän kertoo pyhien paikkojen merkityksestä hurskaille muslimeille. Hänellä on muslimina ainutlaatuinen mahdollisuus päästä sisään muslimien pyhiin paikkoihin, joihin muut matkailijat eivät pääse.

Buckinghamin kuvaus kertoo kaupungin sen hetkisestä muslimi-identiteetistä, kun kaupungin juutalainen identiteetti Temppelin muodossa oli vaihtunut muslimien Kalliomoskeijaan. Myös Pfeiffer rakentaa muslimi-identiteettiä vallan näkökulmasta kertoen toistuvasti muiden uskontojen pyhien paikkojen olevan moskeijoiden peittämiä tai muslimien hallussa olevia. Montefioren kuvauksessa Daavidin haudalla korostuu muslimien valta paikoissa ja paikkojen hallinnassa. Useimmat muutkin matkailijat tekevät

havaintoja Daavidin haudasta, joka on muslimien hallussa. Matkalaisten kertomuksissa kaupungin muslimi-identiteetti rakentuu koko kaupungin ja sen pyhien paikkojen hallinnasta.

Montefiore rakentaa kertomuksessaan vaihtuneen hallinnon muslimi-identiteettiä suvaitsevaksi ja muuttuneeksi aikaisemmista ajoista. Hänen kuvauksensa osoittaa, että Jerusalemissa muslimien suhde paikan hallintaan ja valtaan oli muuttuva, kuten myös paikan identiteetti. Myös Ali Bey kertoo Jerusalemissa vertaamalla sen vapautta, valtaa ja ihmisiä muihin muslimimaihin, jolloin Jerusalemin muslimien identiteetistä muodostuu vertailussa toisiin paikkoihin vapaampi kuin muissa muslimimaissa lähinnä eri uskontojen vuorovaikutuksen takia. Kaupungin muslimi-identiteetistä muodostuu kuva, jota uskontotieteen ja kulttuurimaantieteen käsitykset auttavat ymmärtämään kohtauspaikkana, valtasuhteiden muuttuvana tilana tai symbolisen paikallisuuden tilana, jossa kulttuurinen kohtaaminen oli mahdollista monista eriarvoisista rajoista ja rajoituksista huolimatta.

Paikan merkitys rakentuu näillä matkakirjoittajilla kohtaamisessa paikan kanssa, koska tilan merkitys voi rakentua vasta tilan ja sen käyttäjien kohtaamisessa, kuten Saarikangas esittää. Paikka itsessään ei myöskään tuota merkityksiä, vaan merkitykset muodostuvat nykyisen ja menneen kohdatessa toisensa. Nähdäkseni Jerusalemin merkitys syntyy kaupungin, sen pyhien paikkojen, ihmisten niin matkailijoiden kuin sen asukkaiden kohtaamisessa sekä menneen ja nykyisen kohtaamisen kontekstissa. Näissä matkakertomuksissa merkitykset rakentuvat vuorovaikutuksessa paikan ja sen kävijöiden kohtaamisessa sekä menneisyyden muistojen ja historian kohtaamisessa nykyisyyden todellisuuden ja kuvitelmien kanssa.

Koen myös itse tutkijana osallistuneeni vuorovaikutukseen kaupungin, sekä paikkojen että sen asukkaiden ja matkailijoiden kanssa, ja rakentaneeni tulkitsemalla näistä kertomuksista paikan merkityksiä ja eri uskontojen identiteettiä, jolloin kohtaamispiste menneisyyden ja nykyisyyden välillä syntyy myös tässä tutkimuksessa. Näenkin nykymaantieteen tarjoavan menneisyyden tutkimukseen toisenlaisen näkökulman; tilallisuuden moniulotteisen verkon, jonka lävitse voin tarkastella menneisyyttä nykyhetkestä käsin täältä kaukaa sinne kauas ja nähdä verkon solmukohtien kohtaamispisteissä, sen eri puolilla tapahtuvat samanlaisuudet ja erilaisuudet; ne merkityksenannot, jotka ihmisiä eri aikoina tilassa ja ajassa yhdistävät tai erottavat. Silloin nämä kohtaamispisteet, solmukohdat, voivat avautua synnyttäen ymmärrystä. Tämä tutkimus on avannut minulle monia solmukohtia tuohon kaupunkiin



liittyen: katsoessani Jerusalemin eri uskontojen jakamaa meluisaa näyttämöä kohtaamispaikan lävitse ihmetyksen ja ärtymyksen äänet vaimentuvat ja syntyy ymmärrys. Jatkotutkimuksessa olisi kiinnostavaa tarkastella, miten nykymaantieteen käsityksiä paikasta, tilasta ja ajasta voisi soveltaa erilaisista kulttuurisista identiteeteistä olevien vähemmistöjen kohtaamiseen erityisissä paikoissa, segregaatien alueilla. Myös diasporassa elävien vähemmistöjen integraation tai segregaatien tutkiminen voisi auttaa ymmärtämään nykyistä globalisaation ja maahanmuuton aikaa.

Näiden pyhään kaupunkiin suuntautuneiden matkakertomusten valossa ihmisellä näyttää olevan taipumus, tutkimukseni matkailijoiden tavoin, etsiä merkityksellistä paikkaa sekä antaa merkityksiä paikoille tai ihmisten kohtaamisille näissä paikoissa. Lisäksi ihmisellä näyttää myös olevan ajasta tai uskonnosta riippumatta taipumusta etsiä myös merkityksellistä kokemusta pyhän paikan kohtaamisessa. Tutkimukseni ajanjaksona eri uskontoja edustavat matkailijat jakoivat tuon paikan Jerusalemissa. Saarikankaan tavoin näen merkitysten syntyvän matkakertomuksissa vuorovaikutuksessa paikan ja sen kävijöiden kohtaamisessa sekä menneisyyden muistojen ja historian kohtaamisessa nykyisyyden todellisuuden ja kuvitelmien kanssa. Kaikkien näiden uskontojen eletty menneisyys tapahtumineen rinnastuu matkakertomuksissa nykyhetkessä elettyyn todellisuuteen, jolloin paikan merkitys laajenee moniulotteiseksi, monin tavoin kerrotuksi ja elettyksi kohtaamisen paikaksi, merkitykselliseksi kokonaisuudeksi.

## Lähdeluettelo

### Lähteet

Ali Bey el-Abbasi: *Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria, and Turkey. Between the Years 1803 and 1807. Written by Himself, and Illustrated by Numerous Maps and Plates.* Second American from the First London Edition. In two volumes. Vol. II. Philadelphia: Printed for John Conrad at the Shakespeare Buildings. William Fry Printer. 1816.

Benjamin II, J.J. : *Eight years in Asia and Africa from 1846 to 1855.* By J.J. Benjamin II. From poltitscheny in the Moldavia. With a Preface by Dr. Berthold Seeman. With a Map and Corresponding Notes from Benjamin of Tudela, R. Petachia, Pedro Teixeira and Ritters Erkunde. Hanover. Published by the Author. 1859.

Buckingham, James, Silk: *Travels in Palestine. Through the Countries of Bashan and Gilead, East of the River Jordan: Including a Visit to the Cities of Geraza and Gamala, in the Decapolis.* By J.S. Buckingham, Member of the Asiatic Society, Calcutta: And of the Literary Societies of Madras and Bombay. London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, Paternoster-Row. 1821.

Chateaubriand, Francois-René: *Greece, Palestine, Egypt, and Barbary, During the Years 1806 and 1807.* By F. A. De Chateaubriand. Translated from the French by Frederic Shoberi. In two Volumes. Vol. II. London: Printed for Henry Colburn, English and Foreign Public Library, Conduit Street, Manover Square. 1812.

Montefiore, Judith: *Notes of a Private Journal of a Visit to Egypt and Palestine, by way of Italy and the Mediterranean.* Edition II. London: Printed by Wertheimer, Lea & CO., Circus Place, London Wall 1885.

Pfeiffer Ida: *Visit to the Holy Land, Egypt, and Italy.* By Madame Ida Pfeiffer. Translated from Germany. By H.W. Dulcken. With Eight Tinted Engravings. Edition II. London: Ingram, Cooke, and Co, 1853.

### Tutkimuskirjallisuus

Abramson, Glenda: "Travellers in Holy Land". *Israel affairs*, 8/3. Frank Cass, London 2002, 69-83.

Anttonen, Veikko: *Uskontotieteen maastot ja kartat.* Tietolipas 232. Hansaprint Oy, SKS, Helsinki 2010.

Barnai, Jacob: "The Jerusalem Jewish Community, Ottoman Authorities, and Arab Population in the Second half of Eighteenth Century: A Chapter of Local History". *Jewish Political Studies Review*. Vol. 6: 3-4, 1994.

Barnay, Yacov: *The Jew in Palestine in the Eighteenth Century: Under Patronage of the Istanbul Committee of Official for Palestine*. University of Alabama Press 1992.

Ben-Arieh, Yehoshua: *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*. The Magnes Press, The Hebrew University and Israel Exploration Society Jerusalem (1979) 1983.

Ben-Arieh, Yehoshua: *Jerusalem in the 19th Century the Old City*. Yad Izhak Ben Zvi Institute, Jerusalem. St. Martin's Press Inc, New York 1984.

Ben-Arieh, Yehoshua; Davis; Moshe (Edit.): *Jerusalem in mind of the Western World, 1800-1848. With eyes toward Zion-V*. Praeger Publishers 1997.

Braude, Benjamin; Lewis, Bernard (toim.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. Volume II, The Arabic-Speaking Lands. Holmes & Meier Publishers 1982.

Chevallier, Dominique: "Non-muslim Communities in Arab Cities." Braude, Benjamin; Lewis, Bernard (Edit.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. Volume II, The Arabic-Speaking Lands. Holmes & Meier Publishers 1982.

Cresswell, Tim: "Place". Royal Holloway, University of London, Egham, UK. Elsevier Ltd 2009, 169-177.

Douglas, Mary: *Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rahanvedon analyysi*. (suom. Hazard, Kaarina) Kustannusosakeyhtiö Vastapaino 2000.

El-Khatib, Abdallah: "Jerusalem in the Qur'an". *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 28, No. 1 (May, 2001). Taylor & Francis, Ltd. 2001, 25-53.

Fiske, John: "Toimi maailmanlaajuisesti, ajattele paikallisesti". Lehtonen, Mikko; Löytty, Olli (toim.): *Erilaisuus*. Vastapaino, Tampere 2003, 131-153.

Greenberg, Gershon: "Heavenly and Earthly Jerusalem: Pedagogical Perspectives." Ben-Arieh, Yehoshua; Davis; Moshe (Edit.): *Jerusalem in Mind of the Western World, 1800-1848. With Eyes Toward Zion - V*. Praeger Publishers 1997, 251-262.

Hall, Stuart: ”Kulttuuri, paikka, identiteetti”. Lehtonen, Mikko; Löytty, Olli (toim.): *Erilaisuus*. (Suom. ) Vastapaino, Tampere 2003, 85-128.

Hallenberg, Helena: ”Miten elää muslimina”. Palva, Heikki; Perho, Irmeli (toim.): *Islamilainen kulttuuri*. (1998). Otava 2016.

Hachicho, Mohamad Ali: ”English Travel Books about the Arab near East in the Eighteenth Century”. *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 9, Issue 1 / 4, 1964, 1-206.

Horowitz, Elliot (Edit.): ””Remarkable Rather for Its Eloquence than Its Truth”: Modern Travelers Encounter the Holy Land – and Each Other’s Accounts Thereof”. *The Jewish Quarterly Review* 99/4. University of Pennsylvania Press 2009, 439-464.

Hulme, David: *Identity, Ideology, and the Future of Jerusalem*. New York, Palgrave MacMillan US 2006.

Hämeen-Anttila, Jaakko: *Islamin monimuotoisuus*. Gaudeamus Kirja, Yliopistokustannus, University Press Finland 1999.

Illman, Ruth: ”Momo ja lähikaupan Mohammed. Ihmisten välisyys symbolisena tilallisuutena”. Knuuttila, Seppo; Laaksonen, Pekka; Piela, Ulla (toim.) *Paikka: eletty, kuviteltu, kerrottu*. SKS, Helsinki. Gummerus Kirjapaino 2006, 110-128.

Juusola, Hannu: *Israelin historia*. Gaudeamus 2005.

Kalman, Julie: ”Going Home to Holy Land: The Jews of Jerusalem in Nineteenth-Century French Catholic Pilgrimage”. *The Journal of Modern History*, Vol 84, No. 2, The Jew in the Modern European Imaginary (June 2012), 335-368.

Knuuttila, Seppo; Laaksonen, Pekka; Piela, Ulla (toim.) *Paikka: eletty, kuviteltu, kerrottu*. SKS, Helsinki. Gummerus Kirjapaino 2006.

Kymäläinen, Päivi: ”Paikan ajattelun haasteita”. Knuuttila, Seppo; Laaksonen, Pekka; Piela, Ulla (toim.) *Paikka: eletty, kuviteltu, kerrottu*. SKS, Helsinki. Gummerus Kirjapaino 2006, 203-217.

Lehtonen, Mikko; Löytty, Olli (toim.): *Erilaisuus*. Vastapaino, Tampere 2003.

Livni-Kafri, Ofer: ”The Muslim Tradition ’In Praise of Jerusalem’ (Fada il al-Quds): Diversity and complexity.” *AION*, 58/1-2: 1998, 165-186.

- Lähteenmäki, Maria (toim.): *Maa, seutu, kulmakunta. Näkökulmia aluehistorialliseen tutkimukseen*. SKS, Hakapaino Oy 2009.
- Massey, Doreen: *Samanaikainen tila*. (Suom. Rovio, Janne) Vastapaino/Gummerus Kirjapaino, Jyväskylä 2008.
- Massey, Doreen: "Paikan käsitteellistäminen". Lehtonen, Mikko; Löytty, Olli (toim.): *Erilaisuus*. Vastapaino, Tampere 2003, 51-83.
- Mikkeli, Heikki: "Aluetutkimuksen Euroopat". Lähteenmäki, Maria (toim.): *Maa, seutu, kulmakunta. Näkökulmia aluehistorialliseen tutkimukseen*. SKS, Hakapaino Oy 2009. 25-51.
- Montaner, Carme M.; Casassas Anna Maria: "Between Science and Spying: Maps of the Northern Africa and Near East in the Works of Ali Bey el-Abbasi (1766-1818)". *Tetradia Ergasias*. 25/26 (2004). Eastern Mediterranean Cartographies, 2004, 181-196.
- Paasi, Anssi: "Europe as a Social Process and Discourse Considerations of Place, Boundaries and Identity". *European Urban and Regional Studies* 8(1) SAGE Publications 2001, 7-28
- Paasi, Anssi: "Rajat ja identiteetti globalisoituvassa maailmassa". Syrjämaa, Taina; Tunturi, Janne (toim.): *Eletty ja muistettu tila*. Hakapaino 2002, 154-176.
- Palva, Heikki; Perho, Irmeli (toim.): *Islamilainen kulttuuri*. (1998). Otava 2016.
- Parfitt, Tudor: *The Jews in Palestine 1800-1882*. Royal Historical Society, The Boydell Press 1987.
- Peters, F. E. : *Jerusalem. The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of the Modern Times*. Princeton University Press 1985.
- Reiter, Yitzhak: "Narratives of Jerusalem and its Sacred Compound". *Israel Studies*, (18/2). Indiana University Press 2013, 115-132.
- Relph, E: *Place and placeness*. (1976) Pion Limited 1980.
- Saarikangas, Kirsi: "Merkityksellinen tila: lähiöasuminen arkkitehtuurin, asukkaiden, menneen ja nykyisen kohtaamisena". Syrjämaa, Taina; Tunturi, Janne (toim.): *Eletty ja muistettu tila*. Hakapaino 2002, 48-75.
- Said, Edward W.: *Orientalismi*. (Suom. Pitkänen, Kati). Gaudeamus Helsinki University Press 2011.

Syrjämaa, Taina; Tunturi, Janne (toim.): *Eletty ja muistettu tila*. Hakapaino 2002.

Thompson, Carl: *Travel Writing*. Routledge Taylor & Francis Group 2011.

Tuan, Yi-fu: ”Paikan taju: aika, paikka, minuus.” (Suom. Liisa Kaski) Knuuttila, Seppo; Laaksonen, Pekka; Piela, Ulla (toim.) *Paikka: eletty, kuviteltu, kerrottu*. SKS, Gummerus Kirjapaino 2006, 15-30.

Tuan, Yi-fu: ”Humanistic Geography”. *Annals of the Association of American Geographers*. Vol. 66, No. 2, June 1976. U.S.A 1976, 266-276.

Wasserstein, Bernard: *Divided Jerusalem. The Struggle for the Holy City*. New Haven, CT, Yale University Press, 2001.

Werblowsky, R. J. Zwi: “The Meaning of Jerusalem to Jews, Christians, and Muslims”. Ben-Arieh, Yehoshua; Davis, Moshe (Edit.): *Jerusalem in Mind of the Western World, 1800-1848. With Eyes Toward Zion* - V. Praeger Publishers 1997, 7-21.

Öhrnberg, Kaj: ”Kamelin kesyttämisestä Bagdadin tuhoon 1258”. Palva, Heikki; Perho, Irmeli (toim.): *Islamilainen kulttuuri*. (1998). Otava 2016, 83-127.

### **Elektroniset lähteet**

Hosein, Imran N.: *Jerusalem in the Qur'an*. (Abridged for Internal Circulation on the Internet).

Published by Masjid Dar-Al-Qur'an, Long Island, New York 2003. Internet Edition, 1-142.

[https://archive.org/stream/JerusalemInTheQuran/JerusalemInTheQuran\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/JerusalemInTheQuran/JerusalemInTheQuran_djvu.txt) (luettu 2.1.2018)

### **Kuvalähteet**

Kansilehden kuva. Jerusalem 1883: From Hardesty's Historical and Geographical Encyclopedia Illustrated, H.H. Hardesty & Company, 1884.

[http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/jerusalem\\_1883.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/jerusalem_1883.jpg) (Luettu 11.01.2016)